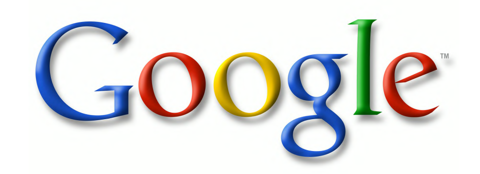


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

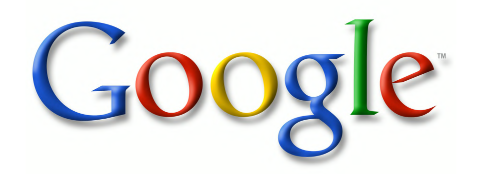
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

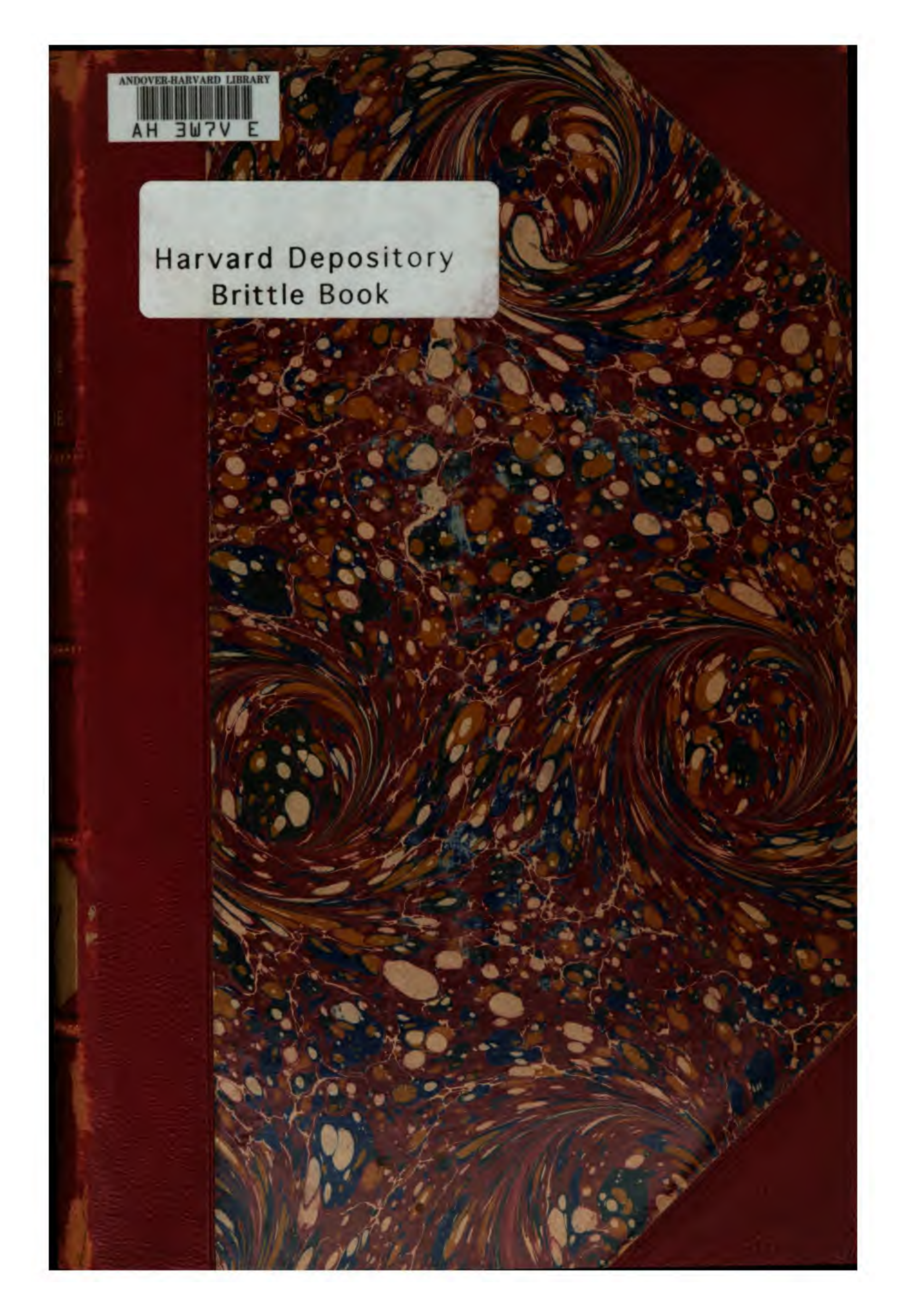
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3W7V E
Harvard Depository
Brittle Book



601.2
Schmidt



Library of the Divinity School.

Bought with money
GIVEN BY
THE SOCIETY
FOR PROMOTING
THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 18 May, 1901.

DIE
VERHEISSUNG DER EUCHARISTIE
(JOH. VI.)
BEI DEN VÄTERN.

HISTORISCH-KRITISCH DARGESTELLT

VON

DR. VALENTIN SCHMITT,
PRÄFEKT IM CHILIANEUM ZU WÜRZBURG.

ERSTES BUCH:

GRUNDLEGUNG UND PATRISTISCHE LITERATUR BIS CONSTANTIN EINSCHLIESSLICH DER ALEXANDRINISCHEN SCHULE.

WÜRZBURG.
ANDREAS GÖBEL, VERLAGSBUCHHANDLUNG.
1900.

MAY 1 ...
Divinity School

Der vorliegenden Arbeit wird hiemit die oberhirtliche Druckerlaubnis erteilt.

Würzburg, den 21. Mai 1900.

Bischöfliches Ordinariat.
Diem Vic. gen.

Kraus.

Druck der Kgl. Universitätsdruckerei von H. Stürtz in Würzburg.

Vorwort.

Die gegenwärtige Arbeit umfasst etwa die Hälfte der vom Verfasser im Jahre 1892 bearbeiteten, von der hochwürdigen theologischen Fakultät zu Würzburg gegebenen Preisaufgabe: „Historisch-kritische Darstellung der Väterexegese zu Joh. 6, 25—60“. Der vorliegende Teil wurde vor der Drucklegung wesentlich umgearbeitet, und wie der Verfasser wohl annehmen darf, verbessert. Es wurde dabei hauptsächlich die neueste katholische wie protestantische Literatur, welche sich irgendwie auf unseren Gegenstand erstreckt, sorgfältig benützt. Nur die erste Hälfte der Arbeit erscheint im Druck, weil sich, bei dem äusserst umfangreichen Material, die Herausgabe des Ganzen sonst allzulange verzögert hätte. Indes ist auch der vorliegende Teil in sich abgeschlossen. Denn er umfasst die Exegese zu Joh. 6 von einer *ganzen* patristischen Epoche, der *aufblühenden* nämlich, und von einer *ganzen* Schule, der grossen *alexandrinischen* Katechetenschule, die in bedeutenden Vertretern auch der patristischen *Blütezeit* angehört. Es muss übrigens ohnedies die Exegese jedes *einzelnen* Kirchenschriftstellers geprüft werden, und meist nur zur Erklärung von Eigentümlichkeiten wird der einzelne

im Einfluss seiner Zeit, seiner Schule oder seiner Stellung betrachtet.

Möge die Arbeit der wahren Exegese zu Joh. 6 Dienste leisten!

Würzburg, im Mai 1900.

Valentin Schmitt.

Inhaltsverzeichnis.

Grundlegung.

§ 1. Zweck und Plan der Arbeit.

1. Wie der Titel besagt, geht die Absicht vorliegender Abhandlung dahin, die patristische Exegese zu jener Rede des Herrn in Kapharnaum, welche uns das 6. Kapitel des Johannesevangeliums berichtet, darzustellen und die Auffassung der Väter hievon kritisch zu bestimmen. Ist das reichhaltige patristische Material zu Joh. 6 gehoben und gesichtet, dann ist auch der richtigen Exegese zu diesem Kapitel ein wesentlicher Dienst geleistet und zur Lösung der Streitfrage, die sich bezüglich der Rede genannten Kapitels erhebt, ein entscheidender Beitrag geliefert. Das ist wohl der Endzweck, die Frucht vorliegender Arbeit: die richtige Auffassung der Rede bei Joh. 6 auf Grundlage der Väterexegese festzustellen, resp. zu stützen. So will unsere Untersuchung folgende Fragen lösen: Wie verhält sich die patristische Erklärung von Joh. 6

a) zur Auffassung der katholischen Exegeten, welche Joh. 6, 25—60 teils von einer, der eucharistischen Speise nämlich, teils von einer zweifachen, der rein geistigen (V. 27—47 resp. 51a)[1]) und eucharistischen Aneignung (V. 48 resp. 51b—59) Christi erklären, und

b) zur Auffassung der protestantischen Exegeten, deren Mehrzahl in der ganzen Rede eine rein figürliche Speise erblickt.

Zur richtigen Beurteilung der Väterexegese bedarf es jedoch zuerst eines festen Massstabes, d. h. einer soliden Exegese zu Joh. 6,

---

1) Nach dem griech. Text.

um daran die patristische Literatur prüfend anzulegen. Dabei ist der Grundgedanke unserer Rede fest im Auge zu behalten. Bezeichnen wir ihn einstweilen im allgemeinen als: „die Verheissung der geistigen Speise". Darum darf wohl die patristische Erklärung zu jenen Versen, welche „die geistige Speise" an sich nicht behandeln, z. B. zu den Darlegungen Jesu über Glaube und Gnade (V. 36—40 und 43—47) unberücksichtigt bleiben. Dagegen sind jene Verse ausserhalb der Rede, welche sich auf den Gegenstand derselben beziehen (V. 62—64), in unsere Untersuchung aufzunehmen.

2. Die gegenwärtige Abhandlung wird sich nach folgendem Plane entwickeln: Die Paragraphen des grundlegenden Teiles sollen zur Orientierung die Stellung von Joh. 6, resp. der Rede darin, im Bereich der Evangelien kennzeichnen, hierauf, zum Massstab der Kritik an den Vätern, eine Erklärung der genannten Rede geben und deren eigentlichen Gegenstand bestimmen. Die patristische Literatur wird in den drei Abschnitten ihres Aufblühens, ihrer Blütezeit und ihres Abblühens chronologisch-systematisch behandelt werden.

§ 2. Joh. 6 und die Synoptiker.

Keiner der drei Synoptiker nahm die Rede von der „Verheissung der geistigen Speise" in seinen Evangelienbericht auf, Johannes allein überliefert sie uns.

1. Wo dieselbe bei jenen etwa einzufügen ist, lässt sich leicht bestimmen. Denn die Grundlage der Rede, welche Christus geschaffen, um einen natürlichen Anknüpfungspunkt zu gewinnen und bei seinen Zuhörern, besonders bei seinen Jüngern[1]), leichter Glauben zu erwecken, die wunderbare Brotvermehrung nämlich, finden wir bei allen Synoptikern (Matth. 14, 13—21; Mark. 6, 32—44; Luk. 9, 12—17). Dass diese mit jener von Joh. 6 berichteten identisch ist, ergiebt sich a) aus der genauen Übereinstimmung der Zahlenangaben[2]). Bei den Synoptikern wurden wie bei Johannes 5000 Männer mit vorhandenen 5 Broten und 2 Fischen

---

[1]) Siehe Grimm, Die Einheit der vier Evangelien. Regensburg 1868 S. 295 f. und 553. Diesen speziellen Zweck betonen die drei Synoptiker: „et dedit discipulis panes, discipuli autem turbis" (Matth. 14, 19). Johannes deutet es nach der Lesart der Codices B und A an: ‚διέδωκε'. (So auch in den Ausgaben des N. T. von Reithmayr und neuestens von Tregelles und Westcott-Hort.)

[2]) So auch Theod. Zahn, Einl. in d. Neue Test. 2. Bd. Leipzig 1899 S. 501 und 517, Anm. 6.

gesättigt, wonach noch 12 Körbe voll Brot übrig blieben[1]). Die Zahlenangaben der zwei Brotvermehrungen werden scharf auseinandergehalten, weil sie von Matth. 16, 9f. und Mark. 8, 18—20 nochmals ausdrücklich bestätigt werden. b) Auch das zweite Wunder, welches Christus vor seiner Rede von „der himmlischen Speise" wirkt, sein Seewandeln mit der Stillung des Sturmes verbinden wie Johannes, so auch Matthäus und Markus engst mit der Brotvermehrung („et statim compulit (coegit) Jesus discipulos (suos) ascendere in naviculam (navim)" [2]). Lukas übergeht es, lässt aber deutlich durch seine Darstellung, die uns in eine andere Situation nach Zeit und Ort versetzt, die Lücke merken[3]).

---

1) Grimm (Leb. Jesu, 3. Bd. 2. Aufl. Regensbg. 1895, S. 592 ff. und Einh. d. vier Ev. S. 300 und 553) bringt mit Recht auch die zweite Brotvermehrung (Matth. 15, 29—39. Mark. 8, 1—10), welche einige Wochen nach der ersten am gleichen Platze stattfand, mit dieser und damit auch mit der Rede des Herrn bei Joh. 6 in Zusammenhang. Denn auch die zweite wurde hauptsächlich der Apostel wegen gewirkt, zu ihrer Beschämung, aber auch, nachdem sich ihr Glaube rasch wieder aufgerafft, zur Festigung desselben, der jetzt deutlicher den Spender des „geheimnisvollen Brotes" erkennt. Und ist es nicht, als wollte der Herr mit der zweiten Brotvermehrung auch dem Volke das „Zeichen", das man von ihm bei Beginn seiner Rede (Joh. 6, 30. 31) verlangte, jetzt geben, da er nach mehrwöchentlicher Abwesenheit (Matth. 15, 21—28. Mark. 7, 24—31) wieder zum erstenmal unter sein Volk tritt, um auch bei ihm, gleichsam zur nachträglichen Zustimmung, die Erinnerung an seine Rede wachzurufen? Ungemein tief stellt ferner Grimm (Leb. Jes. l. c.) die Beziehung auch des zweiten Brotwunders zum Paschafeste dar, welches ja der Rede bei Joh. 6 geheimnisvoll zu Grunde liegt. Noch währt nämlich die Paschazeit: ja, da sich die zweite Brotvermehrung etwa vier Wochen nach der ersten, d. i. nach dem Paschafeste vollzog, stehen wir mit jener in der Nachfeier desselben (siehe Num. 9, 6—12). Und der Herr feiert auch dieses zweite Pascha durch sein Wunder.

2) Die Identität dieses von den Synopt. berichteten Seewandelns Jesu mit dem bei Joh. 6 erleidet keinen Zweifel dadurch, dass Joh. das Wandeln des Petrus (Matth 14, 28—31) übergeht. Beide handeln nach ihrem Zweck. Dieser ist bei Joh. die kurze Erwähnung des Wunders als Grundlage der kommenden Rede. Gleichwohl bietet er für diesen Zweck einen neuen Zug: die momentane Ankunft am Ufer zum Beweise der Erhabenheit Christi über Zeit und Raum, d. i. über das Irdische. Auch Markus berichtet die Scene zwischen Christus und Petrus nicht. Er schreibt ja sein Evang. an der Seite des Petrus, der etwa die Bekanntgabe dieser Auszeichnung nicht zugelassen. Die Identität zwischen Mark. 6, 45—52 und Joh. 6, 16—21 bezeugt auch Weiss Bernh. Leb. Jes. 2. Bd. Berl. 1882 S. 191 Anm.

3) Die Stillung des Seesturmes bei Luk. 8, 22—25 ist mit der bei Matth. 8, 23—27 und Mark. 4, 35—40 identisch. Hier ist der Herr schon vom Beginn der Fahrt an im Schiffe bei den Jüngern.

Chronologisch wäre also die Rede vom „Himmelsbrote“ einzufügen bei Matth. 14 nach V. 34, bei Mark. 6 nach V. 54, bei Luk. 9 samt dem Seewandeln des Herrn nach V. 17.

2. Es scheint angezeigt, nach dem Grunde zu fragen, warum wohl die Synoptiker die merkwürdige Rede von der Verheissung des wahren Himmelsbrotes übergehen. War doch der Ort, an welchem sie gehalten wurde, Galiläa, und gerade die Wirksamkeit Jesu auf galiläischem Boden bietet den Synoptikern das Material zu ihren Evangelien! Gewiss! Aber da jeder Evangelist bei der Abfassung seines Berichtes einen besonderen Zweck im Auge hatte, sah er sich manchmal genötigt, etwas, was sich mit seinem Zweck nicht vertrug, beiseite zu lassen. Der Beweis dafür, dass ein solches Vorgehen berechtigt war, gehört nicht zu unserer Aufgabe. So nehmen die Synoptiker von der Rede bei Joh. 6 keine Notiz, weil sie ihrem gemeinsamen und speziellen Zwecke fern lag und somit im Rahmen ihrer evangelischen Darstellung keinen Platz finden konnte.

a) Die Synoptiker, wie verschieden auch ihre individuellen Zwecke sein mögen, stellen sich die gemeinsame Aufgabe, in ihren Evangelien uns den positiven Aufbau des Reiches Christi zu schildern, wie er sich allmählich, langsam, mit systematischem Fortschritt in den Gläubigen, vor allem in den Jüngern vollzog. Der Herold dieses Reiches ist der „Menschensohn“, der da ergreifend die Mühseligkeiten der Menschen teilt, obwohl er nach der lauten Sprache seiner Wunder der „Sohn Gottes“ ist. In liebenswürdiger Herablassung, voll Mitleid mit dem Volke, das „eine Herde ohne Hirten“ war, lehrt er und lädt zum Eintritt ins neue Reich ein, seinem Worte den Nachdruck verleihend durch die Wunder, welche die geistige und leibliche Not des Volkes heilen. Das gewinnt ihm die Herzen. Von Stufe zu Stufe führt er die Seinen zum Glauben an ihn als an den „Sohn Gottes“ und hierauf zum Glauben an den „leidenden und sterbenden Gottessohn“. Aus der Rede bei Joh. 6 aber ging ein überwiegend positives Resultat nicht hervor. Durch sie hat gerade der Unglaube in Galiläa seine entscheidende Stellung gegen Jesus genommen, fast den ganzen Jüngerkreis ergriffen und von Jesus hinweggeführt, sodass nur die „Zwölfe“ glaubten. Ferner ist es nicht die Sprache des „Menschensohnes“, welche aus jener Rede spricht, sondern die „göttliche“ Autorität, welche für etwas, was „hart und unerhört“ klingt, für ein Geheimnis unbedingten

Glauben fordert. Eine Rede mit solchem Inhalt und Resultat vertrug sich, wie wir fühlen, nicht mit der synoptischen Darstellung, welche das positive Wirken des Herrn, angemessen der schwachen Fassungskraft der Seinen, uns vorführt.

Doch überzeugen wir uns an Ort und Stelle, wie wenig sich die Rede vom „Himmelsbrot" mit dem Zusammenhang der synoptischen Darstellung verträgt. Der Bericht der mit Joh. 6 identischen Brotvermehrung steht bei den drei Synoptikern im Gefüge jener Entwickelung, in welcher sie übereinstimmend einem positiven Ziele entgegeneilen, nämlich dem Berichte jenes grossen Resultats, welches die Jünger in der Schule ihres Meisters nun errungen haben mussten. Sie sollten durch die vielen Wunder, in deren Kette er fortwährend Belehrung und Warnung vor den Feinden, den Pharisäern, einflocht, wie auf einer Leiter zur Höhe des Glaubens an ihn als an den „Sohn Gottes" erhoben werden Der Meister solcher Darstellung, in welcher Wunder, Belehrung und Abwehr vor den Feinden in systematischem, stufenweisem Fortschritt in einander greifen, bis das Resultat, der Glaube an den „Sohn Gottes" gewonnen ist, ist Matthäus. Seine eigentliche evangelische Entwickelung beginnt er mit der Bergpredigt. In ihr lässt er den Herrn das Programm des neuen Reichs verkünden. Jesus ist der Mittelpunkt des ganzen Lehrvortrags. Die Verfolgung „seinetwegen" macht selig (5, 11f.). Er erfüllt das Gesetz und die Propheten, er ist Gesetzgeber des neuen Reichs („ego autem dico vobis") (V. 17—48). Er bestimmt den Wert der guten Werke, wie sie vor dem „himmlischen Vater" genehm und verdienstlich sind (6, 1—19); er allein kennt die gütige Allmacht dieses Vaters (V. 20—7, 12). Durch die ganze Darstellung zieht sich auch der Hinweis auf die Feinde des neuen Reichs welche gegenwärtig in den Pharisäern, überhaupt aber in den falschen Propheten bestehen (V. 15—20). Woher hat Jesus die Befugnis zu all diesen Bestimmungen? Weil er der „Herr" und der himmlische Vater, von dem er redet, „sein Vater" ist (7, 21). Er ist auch Richter der Welt (V. 22f.). Seine Vorschriften sind darum die unverrückbare Norm, an der sich das Geschick der Menschen als Beseligung und Verwerfung entscheidet (V. 24—27).

Schon das blosse Wort des lehrenden Messias liess die Zuhörer den himmlischen Ursprung seiner Lehre ahnen (V. 28f.). Aber er muss sich, um vollen Glauben zu finden, durch sein Thun und Wirken als denjenigen erweisen als welchen er sich in der

Bergpredigt darstellte, als Sohn Gottes. So beginnt Matthäus den Bericht der Wunder Jesu, welche er zweckmässig gruppiert. Es werden zunächst sechs Wunder ausdrücklich angeführt, jedoch, zur Verhütung eines falschen Messiasbegriffes, mit dem Hinweis auf den Menschensohn, der ärmer ist als „Fuchs und Vogel" (c. 8—9, 8). Das Staunen geht über in Ahnen, das Ahnen in dämmernden Glauben. Der Evangelist deutet hiermit das Ziel an, welches im vollen Glauben an den Sohn Gottes erreicht werden soll. Das sechste Wunder bringt den Herrn in Konflikt mit den Feinden seines Werkes, den Pharisäern. Die Behütung der Seinen vor diesen — die negative Seite der Glaubensförderung — zieht sich durch die ganze evangelische Entwickelung hindurch. Nach der Berufung des Matthäus und der Belehrung der Johannesjünger (V. 9—17) setzt sich die Wunderreihe durch die Erzählung von vier weiteren Wundern fort (V. 18—35). Nun mag der Glaube der Jünger soweit gediehen sein, dass sie ihre Ausrüstung mit Wunderkräften und die Unterweisung über die Ausübung ihres Apostolates verstehen, und den Hinweis auf ihr Schicksal, ein lebenslängliches Martyrium für ihren Herrn, ertragen (c. 10). Der Täufer legt seine Wirksamkeit in die Hände des Herrn nieder. Der Rückblick Jesu auf seine und seines Vorläufers Thätigkeit muss grossenteils Unglauben konstatieren wegen Mangels an demütiger Selbsterkenntnis (c. 11).

Matthäus steht unmittelbar vor seinem Ziele. Es gilt darum, zwei mächtige Feinde, einen äusseren und einen inneren Feind, welche den Weg zum Herrn zu versperren drohen, für immer wegzuräumen. Den äusseren Feind, die Pharisäer, sucht Jesus dadurch unschädlich zu machen, dass er sie in ihrem vergifteten Wesen blossstellt (c. 12). Den inneren Feind, nämlich das Misstrauen gegen Jesus wegen der geringen Zahl seiner Anhänger, beginnt er durch die Parabeln zu beseitigen, worin er die Gesetze seines Reiches mitteilt, welche die geringe Beteiligung an seinem Werke erklären, aber gerade das Merkmal der Göttlichkeit ihm aufprägen (c. 13). Aber auch der geringste Zweifel muss bei den grossartigen Wundern schwinden, welche nun folgen: die Brotvermehrung wirkt der Herr unter den Händen der Jünger (14, 14—21); sein wunderbares Seewandeln (V. 22—33) soll ihren Glauben noch mehr klären (cf. Mark. 6, 52); nach der Rückkehr aus der Gegend von Tyrus und Sidon erfolgt neben anderen Wundern die zweite Brotvermehrung abermals unter Mitwirkung der Jünger

(Matth. 15, 21—32). Das Urteil des Herrn über die Pharisäer als „Pflanzung", welche der „himmlische Vater" nicht kennt (15, 13), führt die endgültige Scheidung von ihnen leicht herbei, welche fortdauern soll: „Sinite illos" (15, 14), „cavendum .... a doctrina Pharisaeorum et Sadducaeorum" (16, 12). Die Vorbereitungen zur grossen Probe sind vollendet. Die Jünger hatten eine vortreffliche Schule genossen. Sie mögen nun zeigen, was sie in derselben gelernt. Die wichtige Frage Jesu lautet: „Wer, sagt ihr, dass ich sei?" Simon Petrus antwortet im Namen seiner Mitapostel: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Die Prüfung ist glänzend bestanden. Denn das Bekenntnis geht aus wahrem, weil von Gott gegebenem Glauben hervor (V. 13—17). So hat Matthäus das Ziel, das er von Anfang an erstrebte, erreicht: das Bekenntnis des Glaubens der Jünger an den „Sohn Gottes". Auf einem solchen Fundament kann der Herr weiter bauen, vor allem den Glauben an den „leidenden und sterbenden Menschensohn" (16, 21). Markus und Lukas stimmen in allgemeiner Entwickelung und im Ziel wesentlich mit Matthäus überein. Eine manchmal von letzterem verschiedene Anordnung des Stoffes besonders bei Lukas[1]) stört den beabsichtigten Plan zu einem positiven Resultat nicht.

Aus der Skizzierung der synoptischen Darstellung ergeben sich also die oben angedeuteten Punkte: a) Die Synoptiker streben einem positiven Ziele zu: dem Berichte des Bekenntnisses des „Glaubens an den Sohn Gottes"[2]). Darum ist b) die Entwickelung nach diesem Ziele hin eine durchaus positive, also α) nirgends wird von einem Abfall berichtet, am wenigsten im Jüngerkreis. Die „geborenen" Feinde Jesu, die Pharisäer, werden durch ihre Entlarvung dem positiven Zwecke dienstbar gemacht; β) es werden keine „Geheimnisreden" dargestellt, welche bei der schwachen Fassungskraft der Zuhörer den Glauben

[1]) So steht bei ihm die Bergpredigt mitten in seiner evangelischen Entwickelung. Den Inhalt derselben nimmt man gläubig auf bei Matth. auf Grund der folgenden Ereignisse, bei Luk. vielfach schon im Hinblick auf das Vorausgegangene. Er lässt auch unmittelbar auf die erste Brotvermehrung das grosse Glaubensbekenntnis der Jünger folgen. Um so weniger kann er in dieser unmittelbaren Nähe seines positiven Zieles die Rede vom „Himmelsbrot" verwenden.

[2]) Diesen Höhepunkt der Entwickelung haben sie fest im Auge. Darum finden wir vorher bei ihnen auch kein „feierliches" Glaubensbekenntnis. Jenes bei Matth. 14, 33 ist gleichsam mehr „privater" Natur.

nicht gefördert hätten. Darum werden die Parabeln genau erklärt (Mark. 4, 34).

Aus alldem ergiebt sich der Schluss: Die Rede bei Joh. 6 stand nach Inhalt und Ausgang dem Zwecke der Synoptiker fremd, ja hinderlich gegenüber. Deshalb fand sie bei ihnen keine Aufnahme[1]).

b) Auch den speziellen Zweck des einzelnen Synoptikers hätte der Bericht unserer Verheissungsrede keineswegs gefördert. Dies sei der Vollständigkeit wegen kurz bemerkt. Matthäus schreibt sein Evangelium für sein Volk, um es, soweit es christlich geworden, zu festigen, aber auch um für die Kirche neue Glieder zu gewinnen. Der Evangelist konnte seine Absicht nur in schonender Milde erreichen. Die Rede vom „Himmelsbrot" aber, die vom Widerspruch des Volkes begleitet, mit Verwerfung (V. 64f.) und Abfall der Jünger endigt, war nicht geeignet, gewinnend auf das Volk zu wirken. Lukas wendet sich mit seinem Evangelium an die Heidenwelt. Welchen Nutzen konnte wohl die geheimnisvolle Rede, in welcher der Genuss des Fleisches und Blutes Christi streng geboten wird, bei den Heiden stiften? Hätte sie nicht vielmehr zu Misverständnis und Verwirrung Anlass geben können? Lukas scheint mit Übergehung der Rede eine gewisse Arkandisciplin geübt zu haben. Freilich berichtet er trotzdem die Einsetzung der Eucharistie. Aber abgesehen davon, dass diese Thatsache bei ihrer Wichtigkeit aus Rücksicht nicht verschwiegen werden durfte, zumal der Bericht derselben wesentlich zur ganzen Entwickelung des Lukasevangeliums gehört, scheint gerade die Form des Abendmahlsberichts bei Lukas unsere obige Behauptung zu beweisen. Er wählt nämlich auch nach der Vulgata[2]) die knappste Form (22, 19f.) unter allen Berichterstattern.

---

[1]) Der etwaige Einwand: Die Synoptiker brauchten ja den Abfall der Jünger nicht zu berichten, ist nicht stichhaltig. Denn a) auch die Rede an sich als Geheimnisrede passt nicht in den synoptischen Zusammenhang hinein; b) gerade der Abfall gehört zum wesentlichen Verständnis der Rede, weshalb er unter keinen Umständen von ihr getrennt werden darf. Sonst wäre das sachliche Argument für die wörtliche Auffassung der Rede genommen. Darum hat auch de Wettes Ansicht, „die Unterredung von V. 60—71 scheine im Weggehen aus der Synagoge oder zu Haus vorgefallen zu sein (Kurz. Erkl. d. Ev. u. d. Briefe Joh. 2. Aufl. Leipzig 1839, S. 91) wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

[2]) Den Schluss des V. 19: ‚τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κτλ.' haben nämlich 2 Codices der Itala und die Vers. syr. vet. a Curet. ed. nicht. Cod. D und 4 cod. d.

Er führt ferner dabei die ausdrückliche Aufforderung Jesu, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, nicht an[1]). Endlich konnte auch Markus, welcher die Zwecke der beiden anderen Synoptiker in seinem Evangelium vereinigt, der für Juden und Heiden zugleich schreibt, mit gutem Grunde die Rede bei Joh. 6 ausser acht lassen.

3. Die Synoptiker wollen also die Rede vom „Himmelsbrote" bei Johannes übergehen. Planvoll geben sie darum nur das allgemeine Ziel der wunderbaren nächtlichen Seefahrt an: „et cum transfretassent, venerunt in terram Genesar (Genesareth)" (Matth. 14, 34; Mark. 6, 53), während nach Johannes das Schiff nach „Kapharnaum" steuert (6, 17).

§ 3. Joh. 6 im Zusammenhang des Evangeliums.

1. Des „pneumatischen" Evangeliums[2]) Zweck giebt der Verfasser selbst an mit den Worten: „Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus Filius Dei: et ut credentes

Itala lassen nicht nur obige Worte des V. 19, sondern auch den ganzen V. 20 vermissen.

1) Auch bei Paulus, von welchem Lukas besonders im Abendmahlsberichte abhängt, welchen er fast wörtlich von jenem entnimmt, findet sich nach den wichtigsten griech. Handschriften (ℵ A B C D . . .), sowie teilweise nach Itala und Vulgata und den meisten Textausgaben eine direkte Aufforderung zum Genuss der Eucharistie nicht (1. Cor. 11, 23—25). Wahrscheinlich stand eine solche auch ursprünglich nicht bei Paulus, weil sie für seinen Zusammenhang entbehrlich war. (Vgl. Hehn, Einsetzung d. hl. Abendmahls als Bew. f. d. Gotth. Christi, Würzbg. 1900 S. 66, Not. 3). Lukas scheint aber durchaus nicht vom Geniessen der Euch. ausdrücklich reden zu wollen. So lässt er sogar den letzten Satz des paulin. Abendmahlsberichtes, wo vom Trinken des Blutes die Rede ist: ‚τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν' (1. Cor. 11, 25), in dem seinigen weg. — Bruno Bauer, der rein rationalist. Standpunkts die geschichtl. Einsetzung des Abendmahls durch Christus leugnet (Kritik d. evang. Geschichte der Syn. u. d. Joh. 3. Bd. Braunschweig 1842, S. 241 ff.) bemerkt auch, dass Lukas seinen Abendmahlsbericht nicht vollkommen aus Paulus entnehme, sondern nur die Stichworte, um die es ihm gerade jetzt zu thun sei" (l. c. S. 243) d. h. nach unserer Auffassung eben das Wesentliche. Ebenso sage Paulus V. 25 bestimmter wie Lukas bei den Worten des Kelches: „Das thut, so oft ihr trinket, zu meinem Andenken (l. c. S. 244).

2) Clem. v. Alex. überliefert die Aussage der Presbyter ‚τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον' (Eus. Hist. eccl. 6, 14, 7).

vitam habeatis in nomine eius" (20, 31). Johannes will also den Nachweis liefern, dass Jesus ist: a) Christus, d. h. Messias, der sein messianisches Amt vollkommen im Opfertode erfüllt als das „Lamm Gottes", b) Filius Dei, d. h. wahrer Gott wie sein Vater [1]. Diese beiden wesenhaften Züge des Evangeliums entwickeln sich nebeneinander resp. auseinander. Je mehr sich Christus als „Sohn Gottes" darstellt, um so näher geht er seiner Bestimmung als „Lamm Gottes" entgegen. — Die „Ergänzung der Synoptiker" kann man nicht als Hauptzweck des Johannesevangeliums bezeichnen. Diese ergibt sich durch den Beweis der Gottheit Jesu mehr von selbst [2].

Die Geschichte Jesu nach Johannes ist zugleich die Geschichte des ursprünglichen, tiefen Unglaubens Israels. Der Evangelist braucht keine Rücksicht auf das Volk zu nehmen, etwa wie Matthäus. Stadt und Tempel sind zerstört, da Johannes sein Evangelium schreibt; die Verwerfung Israels ist damit definitiv vollzogen und weltbekannt. Jetzt, da sich die Häresie an die Person Jesu wagt, gilt es, rücksichtslos den Erlöser in jenen Thatsachen zu zeigen, die ihn als „Sohn Gottes" beweisen.

Über den Ort, an welchem Johannes seinen Messias schildern musste, sowie über das aufzunehmende Material konnte er nicht im Zweifel sein. Der Ort für seinen Zweck war Jerusalem, wo die Gottheit Jesu am hellsten erstrahlte; als Material hatte er von den Wundern und Reden des Herrn jene zu wählen, die dessen Gottheit hinwiederum auf das schlagendste zu beweisen geeignet waren [3]. In seiner evangelischen Darstellung verfährt

[1]) Genauer ist die Bezeichnung nach dem griech. Text: ‚ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ'.

[2]) Nach Clem. v. Alex. (l. c.) und Euseb. (Hist. eccl. 3, 25, 11) ist Zweck des Joh. Ev. die Ergänzung der Syn., nach Orig. (in Joann. 1, 6), Chrys. (h. 1, 3 in Matth.), Aug. (in Joann. tr. 36, 1) die Lehre von der Gottheit Jesu. Epiph. (h. 51, 12. 18. 19) u. a. betonen die Ergänzung, erwähnen aber auch die Lehre von d. Gottheit. Nach Jr. (adv. haer. III, 11, 1) wendet sich Joh. gegen den Irrtum des Kerinth und der Nikolaiten. Gleiches meint mit Hinzufügung der Ebioniten Hier. (de vir. ill. c. 9). Diese Ansicht bleibt bei den Vätern die herrschende. Man kann also die patristische Zweckbestimmung des Joh. Ev. als eine apologetisch-polemische bezeichnen. In der neueren Zeit haben die beiden Hauptansichten mit verschiedenen Unterscheidungen — das Evang. richtete sich gegen Korinth od. die Doketen od. die Ebioniten od. die Juden — ihre Vertreter aufzuweisen.

[3]) Joh. berichtet aus der grossen Zahl der ihm bekannten Wunder (2, 23. 3, 2. 4, 45. 6, 2. 7, 31. 12, 37. 20, 30) gerade solche, „welche noch mehr als

Johannes streng chronologisch — eine zur Erreichung seines Zweckes höchst geeignete Form.

2. In welchem Zusammenhang des Evangeliums steht nun das 6. Kapitel? Der Prolog enthält das Programm des Evangeliums: Der Logos, Gott von Ewigkeit (1, 1—5) kam in der Menschwerdung sichtbar in die Welt (V. 6—14), wurde aber von den Seinigen verworfen (V. 10 f.), obwohl er sich als Sohn Gottes erwies (V. 14); nur ein geringer Teil glaubte (V. 12).

Nach einer speziellen Einleitung (V. 15—18) beginnt die eigentliche Entwicklung mit den Zeugnissen des Täufers. Die Abgesandten des Synedriums nehmen, wie aus ihrem Verhalten hervorgeht, Stellung gegen ihn, der sich ihnen als den Wegebereiter des Herrn vorgestellt hatte. Mit der Verwerfung des Vorläufers ist auch die Verwerfung des Messias eingeleitet. Darum deutet jener zweimal auf den Erlöser mit den Worten hin: „Siehe das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünde der Welt." Er bezeugt ihn auch als „Sohn Gottes". Den erstberufenen Jüngern offenbart Jesus sein höheres, allwissendes Wesen (1, 19—51). So ist die ganze Entwicklung des Evangeliums grundgelegt. Christus ist bereits verkündigt als „Sohn und Lamm Gottes". Der Unglaube wie der Glaube hat seine Wurzeln gefasst.

Die also angebahnte Entwicklung beginnt mit dem Wunder von Kana. Christus erweist sich dadurch als „Sohn Gottes" und findet Glauben (2, 1—11). Das nahe Osterfest, das erste im öffentlichen Leben des Herrn, führt ihn an jenen Ort, wo er durch den wachsenden Unglauben zum „Lamm Gottes" werden muss, nach Jerusalem. Dort reinigt er den Tempel von den ihn Entehrenden. Das Recht hiezu begründet er mit dem Hinweis auf das „Haus seines Vaters". Es erfolgt der erste Ausbruch des Unglaubens. Der Herr weiss, wohin er führen wird. Darum seine Aufforderung: „Zerstöret diesen Tempel" (V. 12—22). Gleichwohl glaubten auch „viele" an ihn (V. 23); sogar ein Pharisäer, Mitglied des Synedriums, Namens Nikodemus,

die synoptischen die göttl. Allmacht und Allwissenheit, die Gewalt Jesu über die Natur und die Herzen der Menschen erkennen lassen" (Schanz, Komm. z. Joh. Ev. Tübing. 1885, S. 37). Die Worte Cyrills v. Alex. zu Joh. 11, 18: ‚ἵνα ἐπὶ πλέον θαυμασθῇ τὸ θαῦμα' geben am besten den Eindruck wieder, den die von Joh. berichteten Wunder auf die Väter und alle Exegeten gemacht haben. In den Reden giebt Jesus den Grund seiner Herrlichkeit: sein Verhältnis zum Vater.

knüpft im Verlangen nach dem Heile eine Unterredung mit Christus an. Aus der Erhöhung des Menschensohnes nach dem Vorbild der ehernen Schlange soll ihm und allen Menschen das ewige Leben fliessen (3, 1—21). Der Herr begibt sich, da er in Jerusalem weiter keinen Glauben findet, auf's Land Judäa hinaus, wird vom Täufer zum letztenmal als göttlicher Erlöser bezeugt, in welchem allein Heil ist (V. 22—36). Da ihn die Eifersucht der Pharisäer auch aus Judäa hinausdrängt, wendet er sich nach Galiläa. Der Weg dahin führt ihn durch Samaria, wo er das Weib am Jakobsbrunnen und viele andere Samaritaner für sich gewinnt (4, 1—42). Er gelangt nach Galiläa. In Kana heilt er wunderbar den Sohn des „Königlichen", der dann mit seinem ganzen Hause gläubig wird (V. 43—54).

Das hohe Fest 5, 1 ruft den Heiland wieder nach Jerusalem. Der Erweis seiner Gottheit durch die wunderbare Heilung des 38jährigen Kranken am Bethesda (V. 2—9), sowie seine Versicherung, er wirke nur die Werke des Vaters, steigern den Unglauben der Juden so sehr, dass sie ihn „zu töten suchen, weil er sich Gott gleich mache" (V. 10—18). Trotzdem stellt er sich ihnen als Sohn Gottes dar durch Selbstzeugnis: „was der Vater thut, thut ebenso der Sohn" (V. 19—30) und durch die Berufung auf andere, besonders auf seinen Vater (V. 31—39) und enthüllt ihnen zuletzt den tiefsten Grund ihres Unglaubens: es ist Mangel an gutem Willen, an Liebe zu Gott, an Demut (V. 40—47).

Wieder naht ein Osterfest (6, 4), das dritte im öffentlichen Leben des Herrn. Er kann es aber diesmal nicht in Jerusalem feiern, weil bei seinem letzten Aufenthalt dortselbst der Unglaube schon den Vorsatz gezeitigt hatte, ihn zu töten. Er muss sein Paschafest in Galiläa halten. Der Unglaube hat seinen Höhepunkt erreicht: er steht wirklich bereit, Jesus zu töten. Der Herr setzt den Beweis seiner Gottheit in Galiläa fort: vermehrt wunderbar das Brot und wirkt Wunder auf dem Meere durch sein Wandeln und die augenblickliche Landung (V. 5—21). Am nächsten Tage verheisst er die unvergängliche Speise des wahren Himmelsbrotes, welches er in seinem am Kreuze geopferten Fleisch und Blute der Welt spenden will, auch hiemit seine Gottheit verkündigend (V. 22—59). Das Resultat ist wie in Jerusalem Unglaube und Abfall. Nur die „Zwölf" harren bei ihm aus (V. 60—71).

Im folgenden schildert nun Johannes, wie die Katastrophe allmählich herbeigeführt wurde. Die fortgesetzten Beweise der Gottheit durch Wort und That treiben den Unglauben zum Vollbringen des geplanten Messiasmordes. Nur mit Lebensgefahr kann Jesus die hl. Stadt betreten. Er darf sie deshalb nur aufsuchen, wenn er sein Werk mit dem Tode krönen will. Dazu aber war seine Stunde noch nicht gekommen.

Dennoch steigt er, gleichsam um den Unglauben wach zu erhalten noch zweimal vor seinem Einzug nach Jerusalem hinauf (7, 10; 10, 22)[1]), aber er muss, um eine vorzeitige Katastrophe zu verhüten, mehreremale seine höhere Macht zu Hilfe nehmen (7, 30. 44; 8, 59; 10, 39). So wollte man ihn beim Laubhüttenfest, zu welchem er insgeheim nach Jerusalem zog (7, 1—14), wegen seiner Reden, worin er besonders die Göttlichkeit seiner Lehre und seines Ursprungs verteidigte, ergreifen (V. 30), doch eine höhere Gewalt schien Einhalt zu gebieten[2]). Das Synedrium schickt sogar Häscher nach ihm aus; auch deren Vorhaben wird durch die Macht der Worte Jesu vereitelt (V. 15—53). Nach der Begnadigung der Ehebrecherin (8, 1—11)[3]) begründet Jesus abermals seine Gottessohnschaft durch Selbstzeugnis und Berufung auf den Vater und versichert, dass man ihn bei seinem Kreuztode erkennen werde (V. 12—29)[4]). Mit den „Kindern Abrahams" setzt

---

1) Zum Laubhütten- und Tempelweihfest. Zwischen beiden lagen ungefähr zwei Monate, über welche Joh. fast ganz hinweggeht, sodass man nach seiner Darstellung meinen könnte, Jesus habe in der Zwischenzeit Jerus. gar nicht verlassen. Dies ist jedoch nach der sonstigen Gewohnheit Jesu und der Stimmung der Gegner nicht wahrscheinlich. Die Bemerkung ‚ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις' (10, 22) lässt auf eine vorherige Abwesenheit Jesu schliessen.

2) So meinen auch die alten Exegeten bis Calmet. Die Erklärung von Schanz (Komm. z. Joh. S. 317), welcher natürliche Ursachen an sich annimmt, läuft schliesslich auch auf unsere Auffassung hinaus.

3) Die Perikope von der Ehebrecherin oder vielmehr 7, 53—8, 11 fehlt in den griech. Handschriften ℵ B A C L T X Δ 33, in den 5 ältesten Italahandschr., ebenso Syr.[abc] Cop.[opt] Sah. Arm. Go. Die griech. Väter erwähnen die Erzählung nicht. Dagegen steht sie in D F G H K U Γ und allen späteren Handschriften, in den Italahandschriften b c e, ff², g, Vulg. Aeth. Syr[d]. Const. ap. Ambr. Aug. Sedul. Leo u. s. w. kennen sie. Das Resultat der Untersuchungen ergab, dass die Perikope sicher eine alte apostol. Überlieferung ist. Vgl. Schanz, l. c. S. 327 ff.

4) Der Hauptmann unter dem Kreuze (Matth. 27, 54. Mark. 15, 39. Luk. 23, 47) ist Repräsentant aller, an denen die Prophezeihung Jesu in Erfüllung geht.

er sich scharf auseinander; bei der Darlegung ihrer wahren Herkunft wollen sie ihn steinigen; er verbirgt sich vor ihnen (V. 30—59). Der Blindgeborene, von Jesus geheilt, erregt wegen seines mutigen Bekenntnisses den Hass des Synedriums, welches den Synagogenbann gegen ihn schleudert[1] (9, 1—34). Der Heiland aber nimmt den Geheilten auf und beleuchtet durch das Gleichnis vom „guten Hirten“ treffend den ganzen Vorgang und das Verfahren der Pharisäer überhaupt (9, 35—10, 21). Beim Tempelweihfest macht man, über die Rede des Herrn erbittert, abermals Anstalt, ihn zu steinigen (V. 22—31). Die Ausführung wurde durch die göttliche Ruhe, mit welcher er weiter sprach, verhindert. Auch dem Versuch, ihn zu ergreifen, „entging er“ (V. 32—39). Er verlässt Jerusalem, um es nur wieder zur Vollendung seines Werkes, zum Opfertode, zu betreten (V. 40—42). Das Wunder der Totenerweckung des Lazarus zog, da es den Glauben „vieler aus den Juden“ bewirkte (11, 1—45), den endgültigen Beschluss des Synedriums, Jesum zu töten, nach sich (V. 46—54). Die Salbung beim Mahle in Bethanien (Judas! 12, 1—11) und der Einzug in Jerusalem (V. 12—19) leiten unmittelbar den Tod des Herrn ein, dessen Wirkung er hervorhebt durch den Hinweis auf das fruchtbringende, aber vorher aufgelöste Samenkorn und durch das prophetische Wort: „Wenn ich erhöht sein werde von der Erde, werde ich alles an mich ziehen“ (V. 20—36). Der Rückblick des Evangelisten auf das Wirken des Herrn in Wundern und Reden ergibt kein erfreuliches Resultat (V. 37—50).

So hat Jesus seine Gottheit in seinem öffentlichen Wirken bewiesen. In sicherer Entwickelung ist der Unglaube immer mehr herangereift und steht nun daran, den „Sohn Gottes“ zum „Lamme Gottes“ zu machen. Aber auch aus der Nacht des Leidens und Todes leuchtet hell die Hoheit des göttlichen Wesens hervor. Die Abschiedsreden, welche auf die Fusswaschung und Entlarvung des Verräters (c. 13) folgen (c. 14—16), enthalten für die Jünger die Motive des Trostes, der Hoffnung, des Vertrauens, eines weltbesiegenden Mutes, welche deshalb so dauerhaft sind, weil sie in der göttlichen Liebe und Allmacht, in der ewigen Einigung mit Gott, im starken Beistand des

---

[1]) Will man ‚ἐξέβαλον‘ (V. 34) rein lokal fassen, so wird man gewiss annehmen, dass die Exkommunikation nachgefolgt sei. Diese war in unserem Fall wahrscheinlich im Gewaltakt des ‚ἐκβάλλειν‘ enthalten. Vgl. die Verse 22 und 35.

Parakleten gründen. Und endlich im feierlichen Segensgebete weiht er, der göttliche Hohepriester, seinem himmlischen Vater sich, seine Jünger und all die künftigen Glieder seiner Kirche (c. 17).

Auch das bittere Leiden und Sterben (c. 18—19, 37) vollzieht sich unter dem Merkmale der δόξα (18, 6. 20. 37; 19, 11. 19. 30. 33. 36. 37). Auch „Jesu Grab ist glorreich" (V. 38—42). Die Auferstehung (c. 20) und die Erscheinungen des Auferstandenen (c. 21)[1]) zerstören den letzten Zweifel an der Gottheit des Herrn.

3. Die vorausgegangene Betrachtung des 6. Kapitels bei Johannes im Rahmen seines ganzen Evangeliums ergibt nun folgendes Resultat: Die Stellung, welche Joh. 6 im Zusammenhang seines Evangeliums einnimmt, ist eine zentrale. Genanntes Kapitel, resp. die darin berichtete Rede, bildet den Höhepunkt der ganzen Entwickelung; es ist so recht das „Herz" des Johannesevangeliums, auf welches das vorausgehende zuströmt, von welchem die nachfolgende Entwickelung notwendig ausgeht. Joh. 6 bildet den Mittelpunkt seines Evangeliums:

a) Der Anlage des Johannesevangeliums nach. Denn α. die Darlegung der Gottheit Jesu erreicht in jenem Kapitel ihre höchste Stufe durch Schilderung der höchsten Liebe im Opfertod und der höchsten Allmacht in der Spende des eigenen Fleisches und Blutes. β. Der Unglaube, welcher neben den Offenbarungen der Gottheit einhergeht und zur wesentlichen Entwickelung des Evangeliums gehört, hat ebenfalls seinen Höhepunkt im 6. Kap. erreicht. Seine Wurzel fasste er dem Täufer gegenüber; zum ersten Ausbruch desselben kam es beim 1. Osterfest, zur Steigerung am Feste 5,1; auf der Höhe steht er im 6. Kap., da er dem Herrn den Zutritt zur hl. Stadt verwehrt und auch Galiläa definitiv von ihm losreisst[2]). γ. Der Gegenstand der Rede in Joh. 6, die „Verheissung des wahren Himmelsbrotes" ist das Resultat, auf welches die evangelische Entwickelung von Anfang an vorbereitet. Schon der Täufer führt den Herrn ein als das „Lamm Gottes,

---

[1]) Bezüglich der Echtheit des Kap. 21 siehe u. a. Schanz, l. c. S. 581 f. Das sei hier bemerkt, dass man das Evang. nie ohne dieses Kap. kannte, dass Sprache und Darstellung johanneisch sind. Höchstens liess Joh. vor Herausgabe seines Evang. c. 21 durch einen Schüler machen und beides gleichzeitig hinausgeben.

[2]) Denn „auch in Galiläa waren die Judäer die geistigen Urheber der schliesslichen Lossagung von Jesus". (Schanz l. c. S. 228.)

das hinwegnimmt die Sünde der Welt". Dieses Wort verstand nach den Propheten und besonders im Hinblick auf das jährliche Paschalamm, welches man schlachtete und ass, jeder, der wollte, dass nämlich das vom Täufer bezeichnete „Lamm" niemand anders als der verheissene Messias sein konnte, welcher Prophet und Vorbild an sich erfüllen wird. Das erste Wunder zu Kana ist Garantie und Sinnbild zugleich für die Spendung himmlischer Nahrung. Am ersten Paschafest bietet sich schon der Herr dem Unglauben zum Opferlamme an und weist dem Nikodemus gegenüber schon auf den Opferaltar hin, das Kreuz, von wo „ewiges Leben" ausströmt. Der Samariterin verspricht er „Wasser, das jeden Durst stillt und ewiges Leben gibt" [1]. Am Feste 5, 1 geht er seiner Bestimmung, Lamm Gottes zu werden, einen grossen Schritt entgegen: Der Unglaube will ihn töten. Aber er verkündigt sich ihm als „Sohn Gottes", der die „Toten" zum Leben erweckt. Am Paschafest des 6. Kap. vermehrt er wunderbar das Brot und wirkt, erhaben über materielle Schranken, Wunder auf dem Meere, wiederum zum Vorbild und Glaubensmotiv bezüglich der Verheissung eines „himmlischen Brotes". Wenn endlich der Herr spricht: „Das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt", was klingt in diesen Worten unvorbereitet und unmotiviert? Jeder Anstoss an dieser Rede wird aus dem Vorhergehenden gelöst und beseitigt [2]. Was vom „Gottessohn" und „Menschensohn" bis jetzt gesagt und gethan worden ist, findet sich zusammengefasst im 6. Kap. „Es begegnen sich der Gottessohn und Menschensohn im Himmelsbrote" [3].

b) Vom Standpunkt der allgemeinen evangelischen Darstellung überhaupt aus. Bei keinem Evangelisten darf die Darstellung des Wichtigsten fehlen, dass nämlich Jesu Tod ein Opfertod ist für die Sünden der Welt und dass Jesus sterbend sein Fleisch und Blut der Welt als Nahrung und darum auch als beständiges Opfer hinterlässt. Das war der Endzweck des

---

[1]) Mit der Anführung dieser Verheissung am Jakobsbrunnen soll nicht etwa das „Wasser" von der Eucharistie an sich erklärt werden, sondern nur darauf hingewiesen sein, wie dieses „Wasser" und seine Wirkung uns konkret zu teil wird in der Eucharistie. Vgl. Joh. 6, 35. Auf Jesus selbst haben es übrigens u. a. Epiphanius, Olshausen, Godet gedeutet.

[2]) Vgl. hierüber Grimm, Leb. Jes. 3. Bd. 2. Aufl. S. 497 ff.

[3]) Grimm, Einh. d. vier Evang. S. 652.

messianischen Lebens und muss darum auch das Ziel der Darstellung dieses Lebens in den Evangelien sein. Die Synoptiker berichten diese Bedeutung des Todes Christi in der Schilderung jenes Augenblicks, in welchem sich Jesus zum erstenmal den Seinigen als das göttliche Opferlamm zum Genusse hingibt. Diese Thatsache braucht Johannes nicht mehr zu erzählen. Zielt doch seine ganze Entwickelung von Anfang an darauf ab, den messianischen Tod als „Opfertod des Gotteslammes" darzustellen; und die Frucht dieses Todes für die Welt lässt er den Herrn im 6. Kap. verkünden, wo er, im Bewusstsein seines Todes, sein dahingegebenes Fleisch und Blut als wahrhaftige „Speise und Trank", als unerlässliche Bedingung des ewigen Lebens zeigt. Wann Jesus sein Fleisch zum erstenmal spendet, mögen wir aus den Synoptikern erkennen. „Wie aber diese Bedeutung des messianischen Sterbens die glänzendste Apotheose des Menschensohnes bildet, hat uns Johannes gezeigt, das lag in seinem Zwecke. Aber da wie dort bei den Synoptikern tritt uns der sterbende Messias in der gleichen Kraft, mit dem gleichen Charakter des wahren Osterlammes entgegen"[1]), somit aber auch das Evangelium, bei Johannes im 6. Kapitel, bei den Synoptikern im Abendmahlsbericht, auf der Höhe der Darstellung[2]).

---

1) Vgl. Grimm l. c. S. 673 f.

2) Hiermit ist wohl auch die Frage gelöst, warum Joh. die Einsetzung des Abendmahls übergeht: a) weil er die Synoptiker ergänzt und das bringt was jene nicht haben. (Die einzige Berührung mit ihnen 6, 1—21 begreift sich aus dem Zusammenhang des 6. Kap.) b) Weil er schon mit der „Verheissung" der Eucharistie deren Einsetzung ankündigt. Mehr bestritten, wenigstens auf Seite der gläubigen Kritik, ist die Frage, wo etwa bei Joh. die Einsetzung der Euch. einzufügen sei. Diese Frage, soweit sie überhaupt gelöst werden kann, löst sich mit jener, ob Judas die Eucharistie empfangen habe oder nicht. Knabenbauer (Komm. zu Joh., Paris 1898, S. 410. 416 f.) in Übereinstimmung mit Baronius meint, indem er sich besonders auf Matth., Mark. und Joh. stützt, die Verhandlungen mit Judas seien noch vor Einsetzung der Euch. vollständig zum Abschluss gelangt, sodass jener bei der Einsetzung nicht mehr zugegen gewesen sei und auch nicht kommuniziert habe. Grimm (Leb. Jes. 6. Bd. S. 133, bes. Note 1) liest aus den evangelischen Berichten das Gegenteil heraus und fügt die Einsetzung der Euch. Joh. 13 zwischen den Versen 20 und 21 ein (l. c. Kap. 3 und 4), Knabenb. dagegen nach den Worten des V. 30: „erat autem nox". Nach genauer Erwägung der evangelischen Berichte scheint Grimms Behauptung bezüglich der Kommunion des Judas grössere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Zwar berichtet Matth. 26, 21—25 den ganzen Vorgang mit dem Verräter auch samt dem wesentl. Moment der Entlarvung vor der Einsetzung der Euch.;

§ 4. Die Rede bei Joh. 6 im Zusammenhang dieses Kapitels.

Joh. 6 zerfällt in drei Teile, welche zusammen ein organisches Ganze bilden. Der Mittelpunkt ist der zweite Teil, d. i. die Rede Jesu, in welcher er der Welt als unvergängliche Speise, als wahres Himmelsbrot sein eigenes Fleisch und Blut verspricht. Der erste und dritte Teil des Kapitels verhalten sich zur Rede wie Vorbereitung und Wirkung.

1. Der erste Teil von Joh. 6 enthält den Bericht der beiden Wunder der Brotvermehrung und des Wandelns Jesu auf dem Meere (V. 5—21). Die einleitenden Verse des Kapitels geben den Ort (V. 1), die äussere Veranlassung und Umstände (V. 2. 3) und die Zeit (V. 4) der Wunder an. Schon aus der Thatsache allein, dass Johannes diese Wunder, welche wir bereits aus den Synoptikern kennen, ebenfalls berichtet, ergibt sich die Zugehörigkeit derselben zur folgenden Rede. Ihre Beziehung zu ihr ist:

a) eine allgemeine. Jesus bezeugt durch die Wunder seine göttliche Allmacht, um für die geheimnisvolle Rede Glauben zu erwecken;

---

ebenso Mark. 14, 18—21; dieser hat aber die Entlarvung nicht; Luk. 22, 21—23 setzt seinen Bericht über den Verräter nach der Einsetzung. Nun kann aber Matth. als Zeuge für historische Folge der Ereignisse nicht angerufen werden; er liebt es, sie zweckmässig zusammenzustellen; so auch jedenfalls hier, um nicht nach der Einsetzung nochmals auf den Verräter zurückkommen zu müssen. (So auch Grimm, l. c. S. 86, Note 1). Auch der Bericht des Markus ist nicht dagegen, dass Jesus zuerst vom Verräter gesprochen und nach der Einsetzung der Euch. ihn völlig entlarvte. Ich folge Augustinus und Tolet, welche die Einsetzung des Abendmahls zwischen die Verse 22 und 23 legen. Das „cum haec dixisset" des Verses 21 scheint diesen eng mit 20 zu verbinden. Die „turbatio spiritus" hat den Herrn befallen, da er darangeht, das Denkmal der Liebe im Angesicht des Verräters zu stiften. Dagegen scheint ‚δὲ', noch genauer nach der Vulg. „ergo" des V. 23, einen bereits besprochenen Gegenstand wieder aufnehmen zu wollen. Also muss zwischen V. 22 und 23 etwas ausgefallen sein, was Joh. irgendwie andeuten will. Man kann auch annehmen, dass er in den Abschiedsreden manchmal auf die Einsetzung anspielt z. B. 13, 1; 13, 30 nach 1. Cor. 11, 23 (νὺξ!); 13, 34 u. s. w., aber man braucht dies nicht zu urgieren. (Vgl. S. 82, Note 1). Auch Theod. Zahn (Einl. ins N. T. 2. Bd. Leipzig 1899, S. 506 f.) sagt: „Bedeutsame Thatsachen lässt Joh. nicht weg, ohne im anderen Zusammenhang einen gewissen Ersatz dafür zu bieten. Es fehlt die Abendmahlstiftung. Dafür bietet uns Joh. 6, 25—65 eine Rede, welche die ersten Leser nur als eine Weissagung aufgefasst haben, welche in der kirchl. Abendmahlsfeier ihre Erfüllung finde".

b) eine besondere. Der Gegenstand der Rede soll durch sie illustriert und der Glaube daran ganz im besonderen begründet werden. α. Das Brotwunder versinnbildet das grosse eucharistische Liebesmahl des Herrn. Die gleiche schöpferische Allmacht, mit welcher er körperliches Brot spendet, setzt ihn in den Stand, die Speise der Seele zu bereiten. Die Wirkung der vollen Sättigung knüpft sich auch an das geistige Brot (V. 35). Auch dessen Vermittler sind die Apostel, sowie sich ihrer der Herr bei der Brotvermehrung bediente. Doch ist das Wunder nicht bloss eine Stärkung, sondern auch eine Prüfung, die da erweisen soll, wie weit man für die Aufnahme der entscheidenden Offenbarung reif sei. Im Ausgang des Wunders ist so auch der Ausgang der Rede Jesu begründet. Johannes hebt dies, die Synoptiker ergänzend, hervor, indem er berichtet, dass die Juden angesichts solch reichen irdischen Segens den Herrn zu ihrem „König" machen wollten (V. 15). Daraus war klar, dass der Messias die Blinden vergeblich für ein höheres Brot mit irdischem Brot gespeist. β. Das zweifache Wunder auf dem Meere, das Wandeln Jesu und die augenblickliche Landung[1]) war hauptsächlich dazu angethan, eine grobsinnliche Auffassung der Rede (Bisping) zu verhüten. Christus zeigt sich erhaben über die Vergänglichkeit des Irdischen (Meereswogen) und über die Schranken von Zeit und Raum (Keil, Komm. z. Joh., Leipz. 1881). Er kann also auch seinen Leib in göttlichem, vergeistigtem Zustande zur Speise geben[2]).

---

1) Bezüglich einzelner verschiedener Momente im Bericht des Seewandelns bei Joh. und den Synopt. siehe S. 3 N. 2.

2) Bezüglich des Verhältnisses zwischen den Wundern und der Rede vgl. bes. Grimm, Einh. d. vier Ev. S. 648 ff., Knabenbauer, Komm. zu Joh. S. 212, Schanz l. c. S. 260. 267. Von den früheren hebt bes. Toletus zu V. 21 die Beziehung des 2. Wunders zur Rede und dessen vorbildliche Bedeutung für die Eucharistie hervor. Auch nach Theod. Zahn, l. c. S. 502 hängt die Brotvermehrung innig mit der folg. Rede zusammen; „die wunderbare Speisung wird ihm zum weissagenden Bilde einer noch wunderbareren Speisung 6, 27 ff." (S. 530). Ebenso Hengstenberg (Komm. zu Joh., Berlin 1861, zu V. 4), u. a. Beyschlag erklärt die beiden Wunder natürlich. (Zur joh. Frage, S. 173 ff. Gotha 1876; Leb. Jesu, 1. Bd. S. 310 ff., 2. Bd. S. 256 f. Halle 1885/86); in seinem „rationalistischen" Streben braucht er jedoch eine grosse „Beschränktheit" der Beteiligten. Er redet auch nie von einer Beziehung der Wunder zur Rede. Letztere hält er übrigens für ein Summarium monatlicher Gespräche (Leb. Jes. 2. Bd. S. 268). Die beiden Brotvermehrungen identifiziert er (L. Jes. 1 Bd. S. 265; zur joh. Frage, S. 174 f.) — eine Konsequenz seiner natürlichen

2. Der dritte Teil des Kapitels (V. 60—71) macht uns mit dem Resultat der Rede bekannt. Der Unglaube des „Volkes" veranlasste die Rede (V. 26 ff.), Unglaube und Vortrag entwickelten sich aneinander. Dass dieser Unglaube zuletzt in Glaube umschlüge, ist undenkbar. Er braucht deshalb vom Evangelisten auch nicht eigens mehr als Resultat berührt zu werden. Der abschliessende Bericht teilt uns vielmehr das Verhalten der „Jünger" und „Apostel" mit. Christus wendet sich zunächst an den weiteren Jüngerkreis, welcher murrend die Worte des Herrn „hart und nicht zum Anhören" findet. Er will ihnen durch den Hinweis auf seine in der Himmelfahrt verklärte Menschheit und auf seine lebendigmachende Gottheit das Verständnis seiner Worte erleichtern, freilich, ohne damit den „Glauben" aufzuheben. Dieser aber fehlt bei ihnen. Darum fallen sie ab (V. 60—66).

Der Herr wendet sich sodann an die „Zwölfe" und drängt sie durch die Frage: „Wollt auch ihr mich verlassen?" zur Entscheidung. Petrus beteuert feierlich, im Namen seiner Mitapostel, den Glauben an die „Worte" und „die Gottessohnschaft" des Meisters. Der Herzenskenner aber kann mit dieser Erklärung nicht völlig einverstanden sein. Einen muss er als „Teufel" bezeichnen, den die Worte vom Himmelsbrot nicht mit Leben, sondern für die Ausführung seines schwarzen Planes mit grösserer Bosheit erfüllen (V. 67—71). Dieser dritte Teil von Joh. 6 ist für die Auffassung der vorausgegangenen Rede unentbehrlich, und durfte vom Evangelisten unter keinen Umständen übergangen werden. Er enthält durch die erklärenden Worte Jesu und dessen Verhalten dem Abfall gegenüber den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Rede.

3. Die einleitenden Verse des Kapitels geben den Ort (V. 1)[1], die äussere Veranlassung (V. 2), Umstände (V. 3) und die

---

Anschauungsweise von den Wundern Jesu. Mit dem formell ganz richtigen Glaubensbekenntnis, das Beyschl. (in s. Vorr. z. Leb. Jes. S. VI f.) an den Sohn Gottes ablegt, scheint es ihm also manchmal nicht ganz ernst zu sein, zumal auch manche seiner Glaubensgenossen mit seiner „Orthodoxie" nicht einverstanden sind (Beyschl. in s. Vorr. zur „neutest. Theologie", 2. Aufl. S. XV f. Halle 1896).

[1]) Der Ort der Vorgänge des 6. Kap. ist die Gegend um den See Genesareth und dieser selbst. Er ist das „Meer von Galiläa". Durch ‚τῆς Τιβεριάδος' bestimmt Joh. seinen asiatischen Lesern genauer die Lage des Sees. Tiberias war eine von Herodes Antipas gegründete und nach dem Kaiser

Zeit (V. 4) vor allem des Brotwunders an. Hiermit kennen wir auch die Zeit unserer am Tage nach der Brotvermehrung gehaltenen Rede. „Erat autem proximum (ἐγγὺς) Pascha[1]), dies festus (ἡ ἑορτὴ) Iudaeorum“. Die Frage, das wievielste Osterfest im öffentlichen Wirken des Herrn dies war, ist nicht vollkommen entschieden. Die chronologische Unsicherheit wird durch das 5, 1[2]) nicht näher bezeichnete Fest herbeigeführt. Eine Untersuchung und Entscheidung über die Zahl des Paschafestes (6, 4) liegt nicht im Rahmen unserer Aufgabe. Doch erscheint es angezeigt, sich einer der vielen Ansichten zuzuwenden. Wir halten jene Meinung für die probabelste, welche sich besonders aus dem Charakter des Johannesevangeliums selbst ergibt: Danach ist das Fest 5, 1 das zweite Pascha im öffentlichen Leben Jesu und somit stünden wir 6, 4 beim dritten Osterfest[3]). Vers 4

Tiberius so benannte Stadt im Süden des Westufers (das heutige Tabariye, ein armer, schmutziger Ort). Den Ort der Brotvermehrung bezeichnet genau Luk. 9, 10: „locus desertus, qui est Bethsaidae“. Östlich von der Mündung des Jordan in den See dehnt sich die Hochebene von Bethsaida mit der gleichnamigen Stadt (auch Julias genannt) im südl. Gaulonitis aus. Ort der Rede ist Kapharnaum (V. 59). Der weitere Schauplatz von c. 6, Galiläa, passt vortrefflich in den Rahmen der johanneischen Darstellung, welche sonst den Herrn fast nur in Jerusalem schildert. Vgl. § 3, 2.

1) Den Zusatz ‚τὸ πάσχα‘ übergehen Iren. Orig. und andere. „Perhaps a primitive interpolation“ bemerkt Hort in der adnotatio critica dazu. Wir teilen De Wettes Ansicht: „Die Verdächtigung von ‚τὸ πάσχα‘ ist grundlos“ (l. c. S. 80).

2) ‚Μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα‘. So haben die Codices B A D. ἡ ἑορτὴ lesen die Cod. א C u. a. Es darf des fehlenden Artikels wegen, der übrigens in א steht, nicht gegen das Osterfest entschieden werden. Wie leicht konnte er beim Diktieren überhört werden, da ἑορτὴ mit dem für das Ohr gleichen Laut beginnt. Ja, auch das Weglassen des Artikels bei einem Nomen, welches hinlänglich durch sich selbst bestimmt ist als ein Gegenstand κατ' ἐξοχήν, ist nach der griech. Grammatik vollauf begründet und würden wir auch bei ‚ἑορτὴ‘ erst recht an Ostern, das Fest κ. ἐξ., denken müssen. (So auch Grimm, Einh. d. Ev. S. 38 56. 60).

3) Wir geben nur ein kurzes Referat über die diesbezüglichen Meinungen. Sehr ausführlich behandelt Grimm (Einh. d. v. Ev. S. 34—87) die Frage. Er widerlegt durch schlagende kritische, sprachliche, exegetische, sachliche und harmonistische Gründe die Annahme des Festes 5, 1 als Purim (bes. gegen Wieseler in seiner „chronolog. Synopse der vier Evang.“) und beweist überzeugend, hauptsächlich aus der Anlage und dem Charakter des Joh. Ev., dass 5, 1 nur ein „Osterfest“ war. Nach ihm ist 6, 4 also das dritte Pascha im öffentl. Leben des Herrn. Derselben Ansicht ist Knabenbauer (Komm.

enthält nicht eine rein chronologische oder für das Folgende gleichgültige Notiz[1]), sondern steht mit dem Brotwunder und der

z. Joh. S. 186 f.), welcher sie durch den Sprachgebrauch des Joh., durch die Anlage des Evang. und durch die Harmonie mit Lukas (4, 14. 6, 1. 9, 11 ⧺ Joh. 6, 4) gut begründet. Scholz (Komm. zu Esther, Würzbg. 1892, Einl. S. XXV) nimmt, gegen Purim sich aussprechend, eines der drei Hauptfeste an. Für das dritte Pascha bei Joh. 6, 4 entscheiden sich ferner: Rupert v. Deutz (Komm. zu Joh. bei Migne T. CLXIX), welcher aus 4, 35 für 5, 1 das 2. Pascha folgert; Toletus (Komment. in Joh. Colon. 1589) zu V. 4; Kornel. a. Lap. zu V. 1; Cornely (Hist. et crit. Introduct. in lib. sacr. Paris. 1886); Pölzl (Komm. z. Joh. Graz 1882); Hengstenberg (l. c.) zu V. 1 und 4. Theod. Zahn (Einl. in d. N. Test. 2. Bd. Leipzig 1899, S. 516), versteht unter ‚ἡ ἑορτή‘ das Laubhüttenfest; denn das, nicht Ostern, sei das „Fest der Juden“. So werde auch חַג im A. T. und Talmud gebraucht. Man habe die Bedeutung des christl. Osterfestes in das jüdische hineingetragen und das verleite die Kirchenväter von Ir. an zum „Irrtum“, dass das „Judenfest“ schlechtweg das Paschafest sei. Zwischen 4, 35 und 5, 1 werde das einfallende Pascha verschwiegen. Lese man ‚ἑορτή‘, so könne formell jedes Fest, auch Purim, gemeint sein. Letzteres sei jedoch deshalb nicht zu empfehlen, weil man dabei die grosse galiläische Wirksamkeit Jesu nicht unterbringe. Man müsse demnach an eines der drei Hauptfeste denken. Zahn belässt dennoch in der Chronologie des Leb. Jesu drei Osterfeste. Aber in der Behauptung ‚ἡ ἑορτή‘ = חַג werde im A. T. für „Hüttenfest“ ohne weiteres gebraucht, widerlegt ihn Grimm (l. c. S. 61 f.). Die untergeordnete Bedeutung ferner, welche Zahn dem alttest. Paschafeste beimisst, geht weder aus der Schrift (Ex. 12; Num. 28, 19—23), noch aus der thatsächl. Auffassung und Feier des A. B., keineswegs auch aus der Anlage des Joh. Evang. hervor. Bisping (Komm. zu Joh., Münster 1865) will für 6, 4 das zweite Pascha. Für Purim bei 5, 1 stimmen: Schanz (l. c. S. 230 f.), weil sonst „ein Intervall von einem Jahre angenommen werden müsste“, und „weil Joh. sonst gern den vollen Ausdruck gebraucht: ‚πάσχα ἡ ἑορτὴ od. ‚π. τῶν Ἰουδ.‘; ferner Maier (Komm. zu Joh. Freibg. 1845) und Beyschlag (Leb. Jes. 1. Bd. Halle 1885, S. 134 f.), indem letzterer 4, 35 sprichwörtlich erklärt und das Übergehen eines ganzen Jahres unwahrscheinlich findet, was aber nach dem Zweck des Joh. nicht auffällt. In der Feststellung von ‚ἑορτή‘ verfährt Beyschlag sehr oberflächlich. Endlich Pfingsten nehmen an: Thomas v. Aqu. (Opera omn. Parmae 1860, T. X. p. 379). Er will jedoch damit im Anschluss an Chrys. nur zeigen, wie Jesus die Bestimmung von Ex. 23, 17 erfüllt; Maldonat (Komm. zu Joh.). Über diese älteren, welche in 5, 1 Pfingsten erblicken, urteilt Grimm (l. c. S. 35) richtig, wenn er sagt: Sie griffen, einem richtigen Gefühle folgend, wenigstens nicht über die Hauptfeste hinaus und, da eine kritische Exegese unserer Tage nicht in ihrem Bedürfnis lag, waren sie sich bei ihrer Erklärung anderer exegetischer Schwierigkeiten nicht bewusst; 6, 4 bleibt auch bei der Erklärung des Festes 5, 1 von Pfingsten als drittes Osterfest bestehen.

[1]) Nach de Wette (l. c. zu V. 4) soll erklärt werden, warum die Volksmassen in Bewegung waren. Ebenso nach Bisping (l. c. zu V. 4). Nach

anschliessenden Rede in engem Zusammenhang. „Erat autem proximum Pascha, dies festus Iudaeorum, quia videlicet in Paschali solemnitate transeundo .... ex hoc mundo ad Patrem relicturus erat nobis sequentibus se in escam et potum .... corpus et sanguinem suum“ (Rupertus l. c. zu V. 4).

§ 5. Erklärung der Rede bei Joh. 6, 25—59.

Die einleitenden Verse 22—24 sind von etwas schwerfälligem Satzgefüge. Das log. Präd. zu *τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος* ist *ἐνέβησαν* (V. 24); *εἶδεν* gehört logisch nicht zu *τῇ ἐπαύρ.* Darum liest man besser statt *εἶδεν* (od. *εἶδον* nach den Cod. B A) *ιδων*, das sich in mehreren Cod. findet (*ειδων* nach Δ) (Bisping), und zwar in plusquamperf. Bedeutung. Rup.: vidit altera die: ergo non corporali tunc visione, sed visu vidit memoriae. V. 23 ist Parenthese; *ὅτε οὖν εἶδεν* ist an sich nicht Folgerung aus V. 22 (Schanz), oder Fortführung des begonnenen Satzes (Maier), sondern Folgerung aus dem, was sich aus V. 22 ergibt, dass sie nämlich Jesum suchten, ebenso auch dessen Jünger, jedenfalls in der Vermutung, diese seien unterwegs wieder zu Jesus ans Land gestiegen, und sie nicht fanden. In der Voraussetzung dieses Gedankens setzt *ὅτε οὖν εἶδεν* ein. Die Menge benützt von den angekommenen Schiffen (*πλοια* nach ℵ und B zur Bezeichnung der grossen Frachtschiffe, an denen die *πλοιαρια* hingen), die leichteren Fahrzeuge (*πλοιαρια*) zur Überfahrt (Rup. Thom. Mald. Tol. Knabenb.), um drüben auf dem westl. Ufer den Herrn weiterzusuchen; *εἰς Καφ.* nicht, weil sie von den Schiffen die Anwesenheit Jesu dortselbst erfuhren (Rup.), sondern weil sich eben der Herr vorzugsweise dort aufhielt (Tol. Knabenb.).

V. 25 u. 26. Ersterer gibt die äussere Veranlassung,

Maier (l. c. z. V. 4) ist V. 4 eine chronologische Bestimmung. In Zusammenhang mit dem Gegenstand der Rede bringen den 4. Vers: Schanz, Knabenbauer, Pölzl, Hengstenberg in ihren Komm. zu Joh. zu V. 4; ebenso Keil (l. c.), Luthardt (das joh. Ev. geschild. und erklärt, Nürnberg 1852) zu V. 4. Grimm (Leb. Jes. 3. Bd. 2. Aufl. S. 415) und Godet (Komm. zu Joh. deutsch von Wunderlich, Hannover 1876) finden in Vers 4 den Schlüssel zum ganzen Folgenden. Auch Thom. v. Aq. bezieht V. 4 auf den Gegenstand der folg. Rede, aber mit Anwendung auf den Menschen: „tempus congruit refectioni; pascha enim interpretatur transitus: Ex. 12, 11: ‚Est enim phase idest transitus Domini‘, ut det intelligere, quod quisquis pane divini verbi et corpore et sanguine Domini desiderat refici, debet transire de vitiis ad virtutes“ (l. c. p. 402).

letzterer die Überleitung zur Rede an. πέραν τ. θαλ. ist nun das westl. Ufer, V. 22 war es das östl., eben immer vom vorhergehenden Standpunkt aus. Die Frage geht zunächst aus Verwunderung hervor (Knabenb. Schanz), sie will jedoch auch mit Jes. wieder anknüpfen und ist von Sinnlichkeit beherrscht. Darum antwortet er auch nicht auf ihre Frage, sondern auf ihre Sinnlichkeit, welche er ihnen vorhält. οὐχ ὅτι εἴδετε σημεῖα, ἀλλ' κτλ. Thom.: propter carnem, non propter spiritum me quaerite; non propter virtutem, quam in Christo vident, sed quod ex panibus manducant (Card. Hugo a S. Charo, Mald. Calmet). Rup.: non me, sed mea diligitis. Die Schrift bezeichnet im Wunder drei Momente: τέρας, portentum, eine ausser dem Naturzusammenhang stehende Sache, δύναμις, virtus, Machtwirkung der höchsten Ursache und σημεῖον, signum, ein Zeichen von religiös-sittlicher Bedeutung (20, 30. 31). Darnach wird der Ausdruck οὐχ ὅτ. εἰδ. σημ. sowie σημεῖα V. 2 (= τέρατα Schanz) verständlich.

V. 27—29 enthalten das Thema der folgenden Rede: Jesus bezeichnet die unvergängliche Speise und das Mittel, sie zu erlangen. Der Leseart δίδωσιν ὑμῖν (א D) ziehen wir ὑμῖν δώσει (BA) vor. ἐργάζεσθε = ἔργῳ ζητεῖτε. Rup.: hunc cibum dabit, cum vos opus eo cibo dignum operati fueritis. Lap.: Credite in me, ita quaeretis cibum Eucharistiae. Dies ἔργον, opus wird im Folgenden genau bestimmt. Auch das Mühevolle liegt im Ausdruck (Mald. Lap. Knabenb.). Statt der βρῶσις ἀπολλυμ. = Speise des Leibes (Thom. Mald.), welche den Menschen nur kurz erfreut, dann aber verzehrt und abgenützt wird (Schanz), sollen sie die βρῶσ. μέν. εἰς ζ. αἰών. = die unvergängliche Speise suchen (Schanz). ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει bestimmt sie näher. ἣν ist logisch auf βρῶσ., nicht auf ζ. αἰών., wenn auch zunächst stehend, zu beziehen (Vulg. Mald.). Der Menschensohn ist ihr Spender. So nennt sich hier Jesus, nicht um seine Sendung vom Vater auszudrücken (Schanz), diese hebt er im Folgenden hervor, sondern um die Art der Speise anzudeuten. Ferner gibt er sie erst in Zukunft: δώσει. τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός begründet die Macht und Berechtigung, die Speise zu geben. ἐσφράγισε überhaupt = sigillavit figura Patris (Thom.) d. h. mit der Gottheit (Mald. Tol. Lap.), hat augenscheinlich ihn aber beglaubigt durch sein (des Vaters) Zeugnis (C. Hugo) und die Wunder (Calm. Knabenb.) und so befähigt, jene Speise zu geben (C. Hugo). ὁ Θεός ist nachdrücklich dem υἱ. τ. ἀνθρ. zur Begründung von dessen Macht gegen-

übergestellt (Beda, C. Hugo, Mald.). Welches ist diese Speise? Nicht alles, was eben die Seele zum ewigen Leben nährt (Knabenb.), nicht das verbum Dei et gratia (Alb. Mag.), nicht der Glaube (Beda, Estius, Calm. Pölzl) und die guten Werke (Calm.), sondern die angegebenen Momente weisen auf jene Speise hin, die der Gegenstand der ganzen folgenden Rede ist, auf die Eucharistie (Tol. Lap. Maier, Grimm, L. J. 3. Bd. Corluy, Comm. in Joh. Gand. 1880). Die unvergängliche Speise ist nach dem Wortlaut als eine wirkliche zu fassen, unter welcher sich auch die Zuhörer eine reale Speise denken mussten. Der Zusammenhang spricht nicht dagegen. Und diese gibt der Menschensohn in der Zukunft. Nur bei der Eucharistie treffen ungezwungen diese Punkte zu. C. Hugo: Operam. non cib. etc. idest, praeparate vos ad recipiendum corpus meum[1]). Thom.: cibum qui non perit.... Filius hominis dat, quia natura humana infirma per peccatum.... non poterat ipsum in sua spiritualitate sumere, unde oportuit, quod Filius Dei carnem sumeret et per eam nos reficeret. Lap.: Magis apposite, proprie et praecise cibus hic spiritualis est Eucharistia. Auf die Frage nach dem *ἔργον*, opus zur Erlangung der unvergänglichen Speise bezeichnet Jesus als jenes den Glauben an ihn. *τί ποιῶμεν ἵνα* = *τί ποιοῦντες ἐργαζόμεθα* (oder besser in dieser Form das Fut.). Sage uns also die Werke, wodurch wir jene Speise verdienen (C. Hugo, Tol. Lap. Schanz). *ἐργαζώμεθα* hat hier nicht den prägnanten Sinn von V. 27, sondern ist neben *ἔργον* ethymol. Figur im einfachen Sinne von *ποιεῖν*, wie auch V. 30. *ἔργα* sagen sie im Gedanken an ihre Gesetzeswerke (Mald. Knabenb. Schanz). *τοῦ Θεοῦ* schliessen sie richtig aus *ὁ Θεὸς* V. 27 (Schanz). Wir haben die unvergängliche Speise scharf vom Werke = Glauben zu unterscheiden (Tol. Lap.). Letzterer ist nur Mittel zur Speise, aber nicht diese selbst. Er wird in der ganzen Rede nicht Speise genannt. Jesus und die Juden halten beides auseinander. Freilich kann man sonst den Glauben, die guten Werke u. dgl. figürlich eine Speise nennen, aber nicht gut hier, weil man dann, wie die Beispiele zeigen, den hier verlangten Glauben mit der unvergänglichen Speise verwechselt und identifiziert, was nicht angeht, da unter der Speise hier eine bestimmte vom Glauben unterschiedene gemeint ist. Dies geht aus der gründlichen Erfassung der scharfen joh. Darstellung hervor. Lap.: Christus

---

1) Jedoch lässt dieser Euch. und rein geistige Speise gelten, ebenso Mald. u Knabenb. Rup. u. Schanz äussern sich nicht klar.

distinguit opus fidei a cibo Eucharistiae, qui opere fidei parandus est, sicut distinguitur medium a fine, ad quem ducit.

V. 30f. Das V. 27 angegebene Thema wird nun in der folgenden in einer gewissen dialogischen Form sich entwickelnden Rede behandelt: Jesus stellt a) als die unvergängliche Speise die Eucharistie dar, selbstverständlich nicht in der Weise, dass er ohne weiteres, sofort das Geheimnis ausspricht, sondern in allmählicher, stufenweiser Entfaltung, und weist b) auf die Notwendigkeit des ἔργον, d. i. des Glaubens hin, ohne welchen die Speise nicht erlangt, resp. mit Nutzen genossen werden kann. Die Forderung eines neuen Wunders vom Herrn zu dessen Beglaubigung beweist, wie wenig sie die Wunder als σημεῖα erfassten (V. 26), beweist also ihre grosse Unempfänglichkeit und Dummheit (Calm. Schanz). σύ schliesst den Gegensatz Μωυσῆς ein. Das Mannawunder führen sie an, nicht in der Absicht, um immer von ihm gespeist zu werden (Thom. Mald.), wenn schon ihr versteckter Vorschlag von Sinnlichkeit nicht frei war (C. Hugo, Pölzl), sondern weil sie es für ein grösseres Wunder halten als die Brotvermehrung (Beda, C. Hugo, Tol. Calm. Knabenb. Schanz), und demnach von Jesus, der sich eine grössere Würde als Moses beilege, ein mindestens dem Mannaereignis ebenbürtiges Wunder verlangen. Mit dem freien Citat aus Ps. 77, 24 heben sie einen Hauptvorzug des Manna hervor: ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. — V. 32 f. ℵ A lesen δέδωκεν, B D ἔδωκεν. Die correctio durch den Herrn bezieht sich dem Zusammenhang (pan. de coelo V. 31) und der Satzkonstruktion nach zunächst nur auf den Ursprung (daraus hervorgehend die Natur) des Manna (Est.), welchem Christus das wahre Himmelsbrot gegenüberstellt. Der betonte Gegensatz ist also: οὐ τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und τὸν ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ. τὸν ἀληθινόν. Daraus lässt sich dann auch die correctio bezüglich des Gebers folgern: οὐ Μωυσῆς — ἀλλ' ὁ πατήρ μου. δίδωσιν = ist bereit, zu geben (Tol.). Das Manna war Brot vom Himmel nur im uneigentlichen Sinn (Calm. Schanz, Knabenb.), de coelo aëreo (C. Hugo, Thom.), das Brot des Vaters aber ist echtes (ἀληθ.) Himmelsbrot, dessen Benennung seine wirkliche Natur bezeichnet (Knabenb.). Dies begründet V. 33: Das vom Vater gespendete Brot ist deshalb wahres Brot des Himmels oder ἄρτος τοῦ Θεοῦ, weil es vom Himmel herabsteigt und der Welt Leben gibt. Grammat. Subj. ist ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρ. (Knabenb. Schanz). Jesus ist wahrhaft vom Himmel gestiegen in der Inkarnation (Thom. Calm.) —

auch darauf kann man das Part. praes. beziehen als eine lebendige Darstellung — und bleibt ἄρτος καταβαίνων, da er auf das Wort des Priesters in die Gestalten niedersteigt (Lap.). Das zweite Merkmal und zugleich die Wirkung seines himmlischen Ursprungs ist: ζωὴν διδ. τῷ κόσμῳ = der ganzen Welt, nicht bloss einem Volk (Rup. Hugo, Mald. Knabenb. Schanz). ζωή ewiges geistiges Leben im Gegensatz zum Manna (Knabenb.). Die wunderbare Gegenspende, welche das Mannawunder übertrifft, ist nun gekennzeichnet: es ist auch ein Brot, aber eines, das sich nach Ursprung und Wirkung als göttliches erweist. Die gläubige und zugleich logische Folgerung hätte in den angegebenen Zügen dieses Brotes den Sohn Gottes finden müssen. — V. 34. Aber es fehlte an beidem: an Glaube und Vernunft. So fassen sie das Brot als ein sinnliches (Bed. Rup. C. Hug. Thom. Tol. Schanz, Knabenb.). Aus Spott ging wohl die Bitte nicht hervor (Mald.). δός, sie verlangen das Brot von Jesus, obwohl er seinen Vater als Geber bezeichnet hatte. Vielleicht war aus dem πατήρ μου V. 32 ein Funke Glaube entstanden. Indes wollten sie ja ein Zeichen von Jesus und meinen, er solle als solches ihnen das wahre Himmelsbrot verschaffen, um dann Glaube zu finden (Knabenb.). — V. 35. Gegenüber der sinnlichen Auffassung der Juden stellt Jesus sich selbst als das Brot des Lebens dar und somit als die unvergängliche Speise V. 27 (Grimm). Der Wechsel der Tempora: δώσει V. 27 — übrigens ist δίδωσι (א D) ebensogut bezeugt — und δίδωσι V. 32, besagt nicht ein verschiedenes Brot, Eucharistie und rein geistige Aneignung Christi (Maier). Das Praes. deutet eben auf den immer vorhandenen Willen und die Macht des Vaters hin. Das Brot ist ein göttliches (V. 33), Jesus somit Gott. Dadurch bekundet auch er sich ebensogut als den Geber des Brotes wie den Vater. Das verlangte Wunder (V. 30) ist hiermit bezeichnet. Mag er es jetzt oder später spenden, immer ist der Glaube dazu notwendig, welchen er, auch wenn er das wunderbare Brot jetzt geben würde, nicht fände. ἐγώ steht emphatisch am Anfang, im Gegensatz zu dem etwa gedachten Brot der Juden. Ich = der Gottmensch (Alb. Mag. Thom. Schanz, Pölzl). ‚ἄρτος ζωῆς‘ Alb. Mag.: Panis vitae ex corpore vivifico habet refectionem, ex anima redemptionem et ex deitate habet vitae beatae saporem. Sic enim panis, qui est Christus, a manibus sapientiae aeternae tamquam ex tribus satis (Gen. 18, 6) confectus est. Thom.: Ipsum Dei

Verbum principaliter dicitur panis vitae. Et quia caro Christi ipsi Verbo Dei unita est, habet etiam, quod sit vivificativa. ζωῆς nicht nur Leben spendend (Schanz), sondern nach dem himmlischen Ursprung (V. 33) selbst in sich das Leben tragend (Tol.), Thom.: panis per se vivificativus. Lap.: vivus, vitalis, vivificus, imo ipsa vita. Das Brot des Lebens ist die unvergängliche Speise des V. 27 d. i. die Eucharistie. Denn die Entwickelung von V. 30 an schliesst sich erst dadurch vollständig ab, dass Jesus dem Verlangen der Juden entgegenkommt und ihnen ein noch grösseres Wunderwerk bietet als das Manna. Als solches aber bezeichnet er seine eigene Hingabe zum Genuss: denn er nennt sich Brot. Die Verwirklichung kann aber nicht stattfinden im blossen Glauben, in der rein geistigen Aneignung Christi. Der Zusammenhang verlangt ein Werk im eigentlichen Sinn, ein äusseres Werk. Die Ermöglichung des Genusses des Herrn, sowie er vor jenen steht, d. h. mit seinem ganzen gottmenschlichen Wesen, ist das höchste Wunderwerk: das σημεῖον des Menschensohnes (V. 27. 32 f. 35). Gleichwohl braucht er das Zeichen selbst jetzt nicht zu vollziehen. Dem Gläubigen wird die blosse Versicherung des Vollzugs hinreichend ein ‚σημεῖον‘ sein, der Ungläubige würde auch das vollzogene Wunderwerk nicht als ‚σημεῖον‘ anerkennen[1]). So ist die unvergängliche Speise, welche Jesus den Juden empfiehlt, zugleich das Zeichen, welches ihn als den Sohn Gottes legitimiert. Dem logischen Zusammenhang und dem Wortlaut wird man vollkommen gerecht, wenn man den ἄρτος ζωῆς eucharistisch fasst. Thom.: corpus sacramentaliter sumptum vivificativum est; nam per mysteria, quae Christus in carne sua complevit, dat vitam mundo; et sic caro Christi propter Domini verbum panis est vitae illius, quae morte non reseratur; et ideo caro Christi dicitur panis. Lap.: proprie fideles alit per panem Eucharistiae, de quo omnis hic Christi est sermo. Calm.: panis verissime est in Sacramento Corporis sui et Sanguinis, sub panis et vini specie. ὁ ἐρχόμ. πρός με und ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ besagen nicht ohne weiteres das Gleiche (Bed. C. Hug. Thom. Lap. Knabenb.), auch wird nicht das ἔρχεσθαι einfach durch πιστεύειν erklärt (Mald. Schanz, Pölzl), sondern es sind die zwei Erfordernisse des würdigen Empfangs des Himmelsbrotes (Tol.): das Sichnähern

[1]) Kein Widerspruch zu S. 3, Note 1. Jenes Zeichen der wiederholten Brotvermehrung entspricht eben der thatsächlichen sinnlichen Vorstellung der Juden. Der Herr wirkt es, um der Herzenshärte entgegenzukommen.

passibus corporis und passibus mentis (Thom.), scilic. fidei, oboedientiae et charitatis (Lap.). In praxi geht freilich eines aus dem andern hervor und das ‚οὐ μὴ πεινάσῃ' setzt auch hier ein gläubiges Kommen voraus. οὐ μὴ πειν. und οὐ μὴ διψήσῃ negieren eben jedes Bedürfnis (Beda, C. Hugo, Thom. Alb. Mag. Lap.: in Eucharistia comedenti confero plenam satietatem, ut alium cibum non requirat, Schanz, Knabenb.). Dass διψήσῃ sich beziehe auf das Blut des Herrn, ist wohl nicht zu urgieren (Grimm, Lap.: Non sitiet unquam, quia dabo ei in Eucharistia potum sanguinis mei, quo plene refectus et satiatus nunquam sitiet). In der Bezeichnung der Art und Wirkung des Empfangs des Himmelsbrotes lädt Christus zugleich dazu ein (Tol.). — V. 36. Aber (ἀλλ') die Juden erfüllen die einzige Bedingung zur Erlangung des Himmelsbrotes nicht: Sie glauben nicht. εἶπον lässt sich nur gezwungen auf V. 35 beziehen (C. Hug. Thom. Mald.: quia = quamvis) oder auf eine vom Evang. übergangene Bemerkung (Tol.), sondern geht am einfachsten auf V. 26 (Rup. Grimm, Schanz, Knabenb.). με, welches B D lesen, ℵ A nicht, bezieht sich auf die Wunder (C. Hug. Alb. Mag. Lap. Grimm, Knabenb.: ex factis et doctrina). — V. 37—40. Da also der Glaube die condicio sine qua non zur Erlangung des Lebensbrotes ist, stellt Jesus den ganzen Prozess des Glaubens dar: er entsteht durch den Vater, dieser führt den Gläubigen zum Sohne, dieser führt ihn zum Leben, zuletzt zum ewigen, allseitigen Leben in der Auferweckung von den Toten. Wodurch aber bewirkt der Sohn das Leben? In unserem Zusammenhang eben durch den ἄρτος τῆς ζωῆς, welcher jene Wirkung vollkommen verbürgt, weil sich der Gottmensch selbst im Lebensbrot zur Speise dargibt. οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω, er nimmt ihn auf, mehrt seinen Glauben, bis er ihn krönt durch Heranziehen zu seinem Mahle (Grimm, Alb. Mag.: Hic enim mecum coenabit in pane vitae). Der Unglaube der Juden ist hiermit auch durch den Vater verurteilt (Mald. Calm. Schanz), vereitelt jedoch das Werk des Sohnes nicht (Tol. Lap. Knabenb. Rup.: An putatis, quod panis iste frustra de coelo descenderit, nisi vos illum comederitis, et quod a pransoribus derelictus ad mensam coeli, frustrato propter vos consilio suo referendus sit? Non est ita). — V. 38 ist Begründung zu οὐ μὴ ἐκβ. Zwischen dem Absender und Gesandten herrscht volle Übereinstimmung. — V. 39 f. stellt die negative und positive Seite des göttlichen Willens dar. πᾶν = πάντες (Mald. Lap.), genauer = auch die leibliche Seite der Gläubigen wird

unter die Wirkung des messianischen Brotes gestellt (Grimm). μή ἀπολέσω = non sinam perire (Lap. Schanz). Die Auferstehung schliesst die Vollendung der Gläubigen in sich (Knabenb.) und ist die glorreiche Wirkung des Himmelsbrotes (Grimm). θεωρῶν = aufmerksam betrachtend (Alb. Mag. Knabenb.). θεωρεῖν ist Voraussetzung des Glaubens (Thom. Alb. Mag. Schanz, Knabenb.). Es ist natürlich immer nur jener Glaube gemeint, mit dem die Werke Hand in Hand gehen, auf welchen sie folgen. ἔχῃ ζωὴν αἰών. in seiner Quelle, d. i. im Himmelsbrot. In ähnlichem Zusammenhang ist auch das betonte ἐγὼ zu fassen. — V. 41 f. Die Juden bekunden durch Murren ihren Unglauben und beanstanden vor allem die Behauptung des himmlischen Ursprungs Jesu (Alb. Mag. Calm. Schanz, Knabenb.). Denn damit steht und fällt auch das andere, dass er „Brot des Lebens" sei (Knabenb.). ἐγὼ κτλ. cf. V. 33. 35. 38. οὗτος ist verächtlich. Das zweite οὗτος (ℵ A) lesen B C D nicht. Die Juden protestieren mit der irdischen Abstammung des Herrn gegen seine himmlische (Schanz). — V. 43—47. Jesus antwortet auf ihr Murren nicht mit einer nutzlosen Belehrung (Knabenb. Schanz), sondern mit der Wiederholung des eben Gesagten: Der Vater führt zum Sohn, der Sohn ins ewige Leben. μὴ γογγύζετε. Denn ihr habt keinen Grund dazu: Ich habe euch ja nur Wahrheit gesagt (Lap. Knabenb.), ihr aber zeigt durch euer Murren, dass ihr meinen Vater nicht kennt (cf. V. 42), sonst würdet ihr euch von ihm zu mir „ziehen" lassen. ἑλκύειν verstärkt δίδωσι V. 37, erhöht auch die Schuld des Unglaubens, der einen grossen Widerstand gegen die Gnade des Vaters in sich schliesst. Christus zieht durch die herrlichsten Güter an, besonders durch die Spendung des Himmelsbrotes, welches Auferstehung zum ewigen Leben bewirkt. — V. 45 beweist Jesus den Juden aus der Schrift, auf welche sie sich blind stützen (Grimm), dass sie sich nicht vom Vater ziehen lassen (Calm. Schanz, Knabenb.). προφήταις = non in uno, sed in multis (Alb. Mag.). Die Gnadenwirkung des Vaters zur messianischen Zeit (Grimm, Schanz, Knabenb.) macht die Empfänglichen zu διδακτοὶ Θεοῦ. Der göttliche Unterricht besteht im ἀκούειν scil. auf die Belehrungen des Vaters und im μανθάνειν = Zustimmung zum Gehörten (Thom. Lap. Knabenb.). ἔρχεται πρὸς ἐμέ (ℵ B), με (A C D) ist die volle Frucht des Unterrichts. Daraus mögen die Juden schliessen, ob sie Gelehrte Gottes und damit Angehörige des Vaters seien. — V. 46 wehrt ein Missverständnis ab (Thom. Calm. Knabenb. Schanz)

und beweist die Notwendigkeit des ἔρχεται πρὸς ἐμέ (Beda: Quid est doceri a Patre nisi audire verbum Patris, idest me?, C. Hug. Calm. Schanz). ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ = dem Vater wesensgleich (Rup. C. Hug. Alb. Mag. Mald. Tol. Lap. Schanz, Knabenb.). ἑώρακε ist präs. Perfekt. — V. 47. Jesus zieht feierlich den unumstösslichen Schluss aus dem Gesagten: Der Glaube an den Sohn Gottes ist die Bedingung zum ewigen Leben, aber auch die sichere Garantie dafür (ἔχει praes.); denn er ist „medium necessarium ad obtinendum a Christo panem vitae, puta Eucharistiam" (Lap.).

Die Notwendigkeit des Glaubens zur Erlangung des Himmelsbrotes ist klar genug, ja wiederholt dargelegt. Damit sich aber der Unglaube nicht etwa hinter einer weniger deutlichen Rede verschanze, fährt Jesus fort, das Geheimnis seines Fleisches und Blutes deutlicher (V. 48—51a) und zuletzt in ganz nackten Worten (V. 51b—59) zu verkünden.

V. 48—51a. V. 48 cf. V. 35 ist Wiederaufnahme des eigentlichen Gegenstandes d. i. der Verheissung der Eucharistie, also nicht erst Übergang vom rein geistigen zum eucharistischen Himmelsbrot (Calm. Knabenb.). Denn Christus stellt sich hier wie dort (V. 27 ff.) als Brot dar und wir haben keinen Grund, auch nicht dem Wortlaut nach (Knabenb.), das Brot anders denn als ein reales zu fassen, zumal es immer dem realen Manna gegenübergestellt wird. Jesus redet nur deutlicher von der Eucharistie, indem er a) ihre Wirkung gegenüber der des Manna nachdrücklich betont, b) statt des nicht ganz klaren ἔρχεσθαι und πιστεύειν (V. 35) das unzweideutige φαγεῖν gebraucht, c) den himmlischen Ursprung des Lebensbrotes und dessen Genuss ausdrücklich auf sich selbst bezieht. ἀπέθανον, zunächst dem Körper nach (Rup. Alb. Mag. Mald. Tol. Lap. Knabenb.), aber auch für das Leben der Seele hatte das Manna an sich keinen Wert (Schanz). Das Himmelsbrot bewahrt dagegen vor dem Tode d. h. dem ewigen Tode (Alb. Mag.) der Seele und des Leibes, sodass der irdische Tod nur Übergang zum Leben ist (Schanz), wo auch der Körper lebt (Lap.), weil die Eucharistie den Samen der Unsterblichkeit auch ihm mitteilt (Mald. Tol.). οὗτος (V. 50) fasst man nicht als Prädikat (Knabenb.), sondern des Nachdrucks wegen besser als Subjekt (Schanz). ἵνα kann man als Bestimmung zu οὗτος nehmen (Mald. Schanz), kann es aber auch von καταβαίνων abhängig sein lassen: Der Sinn wird ziemlich

der gleiche bleiben. Denn damit das Brot seine belebende Bestimmung erfülle, muss es eben vom Himmel herabgestiegen sein. Das partitive ἐξ αὐτοῦ statt αὐτὸν schliesst die grossartige Vorstellung von der Eucharistie als dem grossen realen Weltbrote in sich, das insofern keiner ganz geniesst, als es jeder folgende ebensogut geniessen kann. Die hebr. Koordin. φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ löst man am besten mit der Vulg. auf, welche φάγῃ unterordnet. — V. 51 a versichert Jesus die Wirkung der Eucharistie in positiver (ζήσεται) und verstärkter (εἰς τὸν αἰῶνα) Fassung und sagt, was er vorher in der 3. Pers. gesprochen, von sich selbst aus (Schanz, Knabenb.). Die Leseart ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου (B C [D hat ἐκ τοῦ ἄρτ. τούτου] Or) ist ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου (א it[2] Eus Cyp Hil) vorzuziehen. Wie aber verhält sich καταβάς zu καταβαίνων (V. 50)? Schanz meint, letzteres könne nicht von der Euch. gelten, weil καταβάς nicht vorausgegangen sei. καταβάς kann aber ebensogut als Begründung von καταβαίνων auch nachfolgen. So ist die Inkarnation des Herrn (καταβάς) die Voraussetzung seines fortwährenden sakramentalen Herabsteigens (καταβαίνων). Und wenn in unserem Zusammenhang sich der Herr gerade mit dem Hinweis auf seine Inkarnation das fortwährend herabsteigende Lebensbrot nennt, „von welchem“ wir „essen“ sollen, so kann damit eben nur das ganz bestimmte Brot gemeint sein, welches die höchste Frucht der Inkarnation, die Menschheit des Herrn, als eine reale Speise uns mitteilt (ähnl. auch Grimm).

V. 51 b—59. Die Darlegung des Herrn erreicht ihren Höhepunkt: Das Brot, welches Jesus gibt, ist sein Fleisch. Über καὶ—δὲ wird mehr gestritten als notwendig ist. Man übersetzt es am besten wörtlich, ohne dadurch gegen die griechische Grammatik zu verstossen: „und aber“ (Grimm). καὶ bezeichnet den erklärenden Fortschritt des Gedankens: und (zwar). δὲ ist adversativ, insofern Jesus der unklaren Auffassung seiner Zuhörer eine ganz deutliche Sprache gegenüberstellt und etwas ausspricht, was ganz und gar nicht erwartet wurde: Und das Brot, das ich euch geben werde, ist aber nicht, wie ihr euch vorstellen möchtet, ein gewöhnliches Brot, ein Brot ähnlich dem Manna, sondern, was ihr wohl nicht erwartet, mein eigenes Fleisch, das ich hingebe für das Leben der Welt. Etwa wie: Josue eroberte Jericho, und seine Waffe aber war eine schallende Posaune. ὁ ἄρτος das Brot, von dem ich bisher geredet habe. ἐγὼ steht nicht im Gegensatz

zum Vater (cf. V. 32 ff., Rup. C. Hug. Knabenb.), wahrscheinlich auch nicht zu Moses (Mald.), sondern betont nachdrücklich: a) die Macht des Gebenden, der sich nach den vorausgegangenen Aussagen und Forderungen als Sohn Gottes dargestellt = ich, der Gottessohn, und begründet b) die Wesenheit des Brotes als sein Fleisch = ich, der Menschensohn. *δώσω* steht nicht im Unterschied zu dem, was Jesus ist (Schanz), sondern bezeichnet die Zukunft als die Zeit der Einsetzung der Eucharistie (Lap.). *σάρξ* = *σῶμα* ist johanneisch (cf. 1, 14). Es passt gut zu *φαγεῖν*, um einerseits ein wirkliches Essen zu bezeichnen, andererseits durch das Paradoxe von einer sinnlichen Auffassung abzulenken (Schanz); die *σάρξ* des Herrn (*ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*!) hat ja auch am augenfälligsten die Spuren des Opfers getragen und wurde getötet (1. Petr. 3, 18). *ὑπ τ. τοῦ κόσμ. ζ.* gehört zu *σάρξ* (Tol.) und bezeichnet das Fleisch als das am Kreuze geopferte (Mald. Tol. Lap. Calm. Grimm, Schanz, Knabenb. Pölzl, Mai.). Die gewöhnliche Leseart: *καὶ ὁ ἄρτ. ὃν ἐγ. δώσ. ἡ σάρξ μου ἐστ. ὑπ τ. τοῦ κόσμ. ζωῆς* (BCD. it[5] vg syr[s] sah aeth Cyp al; ℵ liest *ὑπ. τ. τοῦ κόσμ. ζωῆς* unmittelb. nach *δώσω*) ist der anderen, welche zwischen *ἐστὶν* und *ὑπὲρ* das Sätzchen *ἣν ἐγὼ δώσω* einfügt (△ . .) als der unwahrscheinlicheren vorzuziehen. Auch ohne diesen Zusatz besteht der gleiche Sinn. Es ist also mit unserem Vers das Geheimnis der Eucharistie vollkommen klar ausgesprochen und wird im Folgenden durch die Worte und das Verhalten Jesu nur noch mehr erhärtet. Die Väter erklären einstimmig V. 51 ff. von der Eucharistie, ebenso die katholischen Exegeten mit geringen Ausnahmen[1]). Weitaus der

[1]) z. B. Jansenius, Comm. in suam concord. ac tot. hist. evang. part. quat. Lov. 1577, p. 470 zu Joh. 6, 51b: „Itaque quoniam hactenus dixit se panem vitae, qui e coelo descendit et credentibus in se promisit vitam aeternam, ne intelligeremus sufficere eam fidem, qua crederetur e coelo descendisse et verus esse Deus, infert sermonem de carne et sanguine suo, ut intelligeremus necessariam etiam esse fidem in ipsius humanitatem pro nobis in cruce traditam et passam. Haec est enim fides, qua manducamus panem vitae, nimirum qua credimus Christum et verum esse Deum et se hominem tradidisse pro nobis carnem suam et sanguinem.“ Ebenso Caietanus Thomas de Vio Cardin., Evangelia cum comment. 1532, p. 203 f. zu Joh. 6, 51b: „Quod est dictu oportere mundum pasci credendo et amando non solum deum in ipso Iesu homine, sed etiam hominem passum ac mortuum pro salute mundi. Ebenso erklärt Jans. als Literalsinn zu nisi manduc. carn. Fil. hom. etc. den geistigen Empfang, und als accomod. Sinn den sakramentalen. In ähnlicher Weise

grösste Teil der Protestanten erblickt auch in den Versen 51 b ff. nur eine rein geistige Aneignung Christi, etwa seiner irdischen Erscheinung (σάρξ!), oder seiner Persönlichkeit oder seines Lebens und Todes u. s. w. (Bäumlein, Komm. üb. d. Ev. des Joh., Beyschlag, Leb. Jesu, Neutest. Theologie, Godet, Komm. zum Joh. Ev., deutsch v. Wunderlich, Hengstenberg l. c., Tholuck, Komm. zu Joh., Luthardt, das joh. Ev. geschildert und erklärt, scheint die Euch. zu verteidigen. Weiss Bernh., der joh. Lehrbegriff, Leb. Jes., de Wette l. c. u. a.). Die Beziehung auf die Eucharistie verteidigten unter den Protestanten: Calixt, Scheibel, Abendmahl des Herrn, Olshausen, Komm. über sämtl. Schriften d. N. T., Köstlin, Lehrbegriff d. Ev. und der Briefe Joh., Delitzsch, Kahnis, Stier, Keil, Komm. üb. d. Ev. Joh., Hilgenfeld, Ev. u. Br. d. Joh. nach ihrem Lehrbegriff[1]). — V. 52. Die „Juden", nicht die gläubigen, wie z. B. die Apostel (Alb. Mag.) brechen wegen der letzten Aussage Jesu (οὖν) in lauten Wortstreit aus. Die Streitenden waren wohl alle mehr oder minder ungläubig (Knabenb.); ἐμάχοντο besagt, dass manche, aber nur theoretisch, eine Lösung versuchten (Grimm). πῶς ist Ausdruck ihres Unglaubens (Thom. Alb. Mag. Schanz), οὗτος (cf. V. 42) ihres verachtenden Stolzes (Mald. Knabenb.). Sie fassen also das Wort des Herrn über den Genuss seines Fleisches wörtlich, aber sinnlich (φαγεῖν! Mald. Tol.). — V. 53. Jesus bezeichnet ihnen den Genuss als notwendig und damit auch als möglich (Thom.). **τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου** statt μου (V. 51 b) steht zum genaueren Hinweis auf

---

verfährt Caietan. Nach ihm liegt in den Worten nisi manducav. carn. Fil. hom. etc. ein dreifacher Sinn. Der erste ist „de fide mortis Christi = nisi usi fueritis morte filii hominis tanquam cibo et potu, non habetis vitam spiritus in vobis. Et hic sensus est in se verus et necessario intentus". Der zweite Sinn der Stelle ist vom Glauben an die Euch., der dritte vom sakram. Genuss derselben. Zu solcher Exegese wurden beide auch einigermassen durch die falschen Folgerungen veranlasst, welche bes. Häretiker aus nisi manduc. etc. bezüglich der Notwendigkeit und Art (zwei Gestalten!) des sakramentalen Empfanges zogen. Vgl. auch Knabenb., Komm. zu Joh., S. 238 f.

[1]) „Wie kann man in dieser Stelle die Beziehung auf das Brot und den Wein des Abendmahls nur verkennen, und in ihr nur eine verhüllte Bezeichnung des Todes und des rein geistigen Genusses im Glauben finden. Wie unnütz hätte der Ev. die letztere Vorstellung in die beiden Momente des Fleisches und des Blutes, des Essens und des Trinkens, zerlegt, da ja eben der einfache Genuss vollkommen genügte! Wie wenig passt das so materielle τρώγειν zu einem rein geistigen Genuss!" (l. c. S. 309.)

das *wirkliche* Fleisch (Grimm). πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα ergibt sich aus dem betonten τοῦ υἱ. τ. ἀνθρ. (Schanz) und ist Hinweis auf den Charakter der Eucharistie als eines *Opfermahles*, wobei der Opferleib Jesu in Form von *Fleisch und Blut* erscheint, sodass ein *vollständiges* Opfermahl, ein Essen und Trinken zugleich, geboten wird, zur Erfüllung der mosaischen Vorbilder (Grimm). ζωὴν ist zunächst die Gnade (Thom.) und dann die Glorie (Alb. Mag.). Die *dogmatischen* Schwierigkeiten, welche jedoch nur scheinbar unser Vers hervorruft, seien nur kurz berührt. Die Kirche *scheint* in ihrer Praxis hinsichtlich der Spendung von Taufe und Eucharistie der in unserem Vers letzterem Sakrament zuerkannten Bedeutung nicht gerecht zu werden, da sie die *Taufe* als unerlässliche Bedingung des Lebens betrachtet, die Eucharistie dagegen vielen (parvulis!) nicht spendet. Thomas neigt sich daher lieber der *figürlichen* Erklärung unseres Verses zu, indem er zweifellos gelte hinsichtlich der spiritualis manducatio, bestehend in der Erlangung der unitas ecclesiastica, quae fit per charitatem. Doch auch bei der *wörtlichen* Auffassung wird die Kirche vollkommen dem Befehle des Herrn gerecht: Der *reale* Empfang der Eucharistie ist und bleibt Bedingung des Lebens, *aber in seiner Ordnung*. Der Weg zur Eucharistie führt durch die Taufe, die einstweilen das *Verlangen* nach derselben und das ewige Leben in sich schliesst, bis der Gläubige nach erlangtem Vernunftgebrauch zum *realen* Genuss *befähigt* und *verpflichtet* wird (Grimm). Jesus spricht ja auch nur vom „gläubigen“ sakramentalen Empfang, welcher den Vernunftgebrauch voraussetzt, (ähnl. Schanz). Das Gebot bezieht sich also bloss auf die ‚adulti, cum in sumente encharistiam exigatur *actualis reverentia* et *devotio*, quam illi, qui non habent usum liberi arbitrii, sicut sunt pueri et amentes, habere non possunt‘ (Thom.). Der falschen Folgerung ferner, man müsse nach unserem Vers *unter zwei Gestalten* kommunizieren, begegnet Thomas durch die Darlegung: ‚sub *utraque specie totus* Christus continetur; sub speciebus *panis corpus Christi* ex vi conversionis, *sanguis vero ex naturali concomitantia*, sub speciebus vero vini etc.‘ (So auch Lap.). — V. 54 ist Wiederholung von 53 in positiver Fassung (Grimm), aber auch fortschreitende Erklärung (Schanz, Knabenb.). τρώγων = knuppern, nagen, soll das *wirkliche* Essen in einem starken Ausdruck bezeichnen (Schanz). ζωὴν αἰώνιον bestimmt die ζωὴ V. 53 näher; αἰώνιον, weil man in der Eucha-

ristie hat ‚principium vivificans in aeternum‘ (Alb. Mag.), „quia qui manducat hunc panem, habet in se Christum, qui est vita aeterna 1 Joh. 5,20“ (Thom.). Darum ἔχει! also mehr als in spe (C. Hug)., er hat es bereits begonnen, und zwar zunächst das Leben der Seele (Rup. Thom.), aber auch der Leib wird ewig leben. Deshalb das neue Moment (Schanz): κἀγὼ ἀναστ. αὐτ. ἐν κτλ. Thom.: Verbum resuscitat animas, sed Verbum caro factum vivificat corpora. In hoc (Euch.) autem sacramento non solum est Verbum secundum suam divinitatem, sed etiam secundum veritatem carnis: et ideo non est solum causa resurrectionis animarum, sed etiam corporum. Alb. Mag.: sicut Christus virtute in se latentis divinitatis resurrexit, ita omnes qui in Christo resurgunt, virtute illius principii vivifici in se latentis resurgere habent. — V. 55 f. begründen die Wirkungen des eucharistischen Mahles von V. 54. Es ist ἀληθὴς βρῶσις und πόσις = wirkliche, wahre Speise (Schanz), non cibus opinatus, qui solum improprie ita vocetur (Knabenb. C. Hug. Thom. Tol. Lap). ἀληθής schliesst die Bedeutung von ἀληθῶς, vere, welches Beda, Mald. Grimm dem ἀληθής vorziehen, in sich: denn der wahre Speisecharakter wird ja von einer substanziell-göttlichen Speise ausgesagt, die deshalb alle irdische Nahrung übertrifft. Sie muss darum wirklich genossen werden (Knabenb.) und hat dann analog für die Seele die Wirkung einer jeden Speise: vegetat ad vitam (Alb. Mag.), weil es aber eine göttliche Speise ist, vegetat ad vitam divinam, quae est gratiae et gloriae (Alb. Mag.). ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ begründet besonders das ewige Leben des Leibes, dessen Auferweckung (Mald. Lap.). Eucharistia est sacramentum charitatis et unionis (Alb. Mag.), welche den Tod überdauert. Mag auch das Fleisch Christi mit der Gestalt verschwinden, so bleibt dessen göttliche Kraft zurück, die Kraft des Sohnes Gottes; diese aber ist eine das „Fleisch“ belebende und verklärende. Sie durchdringt uns mit unsterblichem Leben, sodass auch unser Leib dem Tode entrinnt (Grimm, Lap.). — V. 57 ist kein blosser Vergleich, sondern die Hauptbegründung, welche die Begründungen V. 55 f. erst recht verständlich macht. Der Zusammenhang ist folgender: Das Fleisch und Blut Christi bewirkt Leben und Auferstehung (V. 54), weil es eine wahre Nahrung ist (V. 55), weil es mit Christus aufs innigste vereint (V. 56) und endlich, was die Wirkungen aus dem Speisecharakter der Eucharistie und ihrer einigenden Eigentümlichkeit erst vollkommen erklärt, weil

der Sohn selbst mit seinem ewigen Leben aus dem Vater im Genuss seines Fleisches und Blutes im Kommunizierenden einkehrt und diesem sein ewiges Leben in analoger Weise mitteilt, wie er es selbst vom Vater hat, sodass der Gläubige nur „durch Christus" lebt (ähnl. Rup. Thom. Tol. Lap. Grimm, Knabenb.). *καθὼς* nimmt man zur Rundung des Gedankens besser kausal (siehe Benseler Lex.). *ἀπέστειλε* steht nicht von der ewigen Zeugung (Rup.), sondern von der Menschwerdung (C. Hug. Alb. Mag. Tol. Lap. Grimm). Mit *κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα* = durch den Vater (Knabenb.) als Prinzip der Gottheit, ist das göttliche Leben gemeint. Der Gedanke ist: Weil ich Mensch geworden bin (*ἀπέστειλε*), ohne dadurch aufgehört zu haben, wahrer Gott zu sein (*ζῶ διὰ τ. πατ.*), so folgt daraus: *ὁ τρώγων με κτλ. με* statt *τὴν σάρκα μου* hebt eben die göttliche Person hervor, welche der Eucharistie ihre belebende Wirkung gibt. — V. 58. Vom Gegensatz des messianischen Brotes zum Manna ging der Sprechende aus, dahin kehrt er nun zum Schlusse zurück (Mald. Grimm, Schanz, Knabenb.). *οὗτος*, worüber er eben gesprochen hat. *οὐ καθὼς κτλ.* setzt die Eucharistie zunächst bezüglich ihrer Wirksamkeit in Gegensatz zum Manna: *ἀπέθανον* — *ζήσει* (Schanz). Der Gegensatz des Ursprungs (*ὁ ἐξ οὐρ. καταβ.*) kann angedeutet sein. — V. 59 ist eine Notiz, welcher eine tiefere als bloss historische Bedeutung zukommt. *ταῦτα*, sicher von V. 27 an. *συναγωγῇ*, locus publicus (Knabenb. Alb. Mag. Tol. Lap.); es war ein feierlicher Synagogenvortrag, nicht bloss ein gelegentlicher (Schanz); cf. Luk. 4, 16—30. Dies besagt noch mehr der Zusatz *σαββάτῳ*, der sich im Cod. D, in zwei Italahandschr. und bei Aug. findet. *Καφαρναούμ*, civitas solemnis Galilaeae (Alb. Mag.), testis miraculorum (Knabenb. Schanz, C. Hug. Lap.).

Noch muss berücksichtigt werden, was sich ausserhalb der Rede auf dieselbe bezieht. Dies sind besonders die Verse 62 und 63. *τοῦτο ὑμ. σκανδ.* (V. 61) bezieht sich zunächst auf die Worte über den Genuss des Fleisches und Blutes Jesu (Bed. C. Hug. Schanz, Knabenb. Grimm), nicht auf das Herabsteigen vom Himmel. Darüber hat Jesus den Juden schon vorher (V. 43 ff.) die Belehrung verweigert. V. 62 enthält den Hinweis auf seine Himmelfahrt (C. Hug. Thom. Alb. Mag. Lap. Calm. Grimm, Knabenb.), um das Ärgernis quantum ad personam dicentis (Thom, Alb. Mag.: Tunc probabitis . . . istos sermones esse dictos in potestate, et non in infirmitate, Lap.), aber auch bezüglich der

falschen Auffassung der Eucharistie (Beda, Rup. Calm.: Corpus meum in coelum tolletur ac post Resurrectionem perpessionibus minime obnoxium et gloriosum vivet. Ita me vobis tradam, ut neque sensus neque ratio repugnent. Me scilicet sub panis vinique speciebus comedetis, sub quibus re ipsa et substantia futurus sum, unis tamen oculis fidei conspicuus, Knabenb.), nach Grimm, was das richtige ist, um beides zu entfernen. Am besten ergänzt man die Aposiopese mit: *τί ἐρεῖτε;* (C. Hug. Thom. Lap. Calm. Knabenb.). *θεωρεῖν* ist nicht zu urgieren als körperliches Schauen, es gilt auch vom Erkennen überhaupt (Lap. Knabenb.). *τ. υἱὸν τ. ἀνθρ.* scil., sowie er vor ihnen steht (Knabenb. Schanz) mit Fleisch und Blut (Grimm). *ὅπου ἦν τὸ πρότερον*, Thom.: eadem persona Filii Dei et Filii hominis in Christo . . . ubi prius fuit secundum divinitatem ascendit videntibus Apostolis et propria virtute secundum humanitatem. Jesus beweist also durch die Himmelfahrt die Macht, sein Fleisch zu geben, und zeigt hin auf die Beschaffenheit desselben: Der Menschensohn hebt sein verklärtes, göttliches Fleisch empor, darum mag er es auch zur Speise geben (Grimm). V. 63 führt diesen Gedanken weiter. *τὸ πνεῦμά ἐστι κτλ.* ist zunächst ein allgemeiner Satz: Im Organismus ist das belebende Prinzip der Geist. Das Fleisch ohne Geist ist unnütz, fällt der Verwesung anheim (Schanz). Er ist aber direkt auf Christus anzuwenden, der sein Fleisch zur Speise geben will. Auch das blosse Fleisch des Menschensohnes nützt zum Leben nichts (Lap. Calm. Grimm), erst der Geist d. h. die Gottheit macht das Fleisch zu einem göttlichen und darum wahrhaft belebenden (Alb. Mag. Lap. Grimm, Knabenb. Schanz). *πνεῦμα* also hier nicht = geistige Auffassung (C. Hug. Thom.), sondern im strengen Zusammenhang bezüglich Christi nur = Gottheit, wodurch sein Fleisch vergöttlicht wird und so den dasselbe Geniessenden ewiges Leben mitteilt; also auch nicht = anima, menschliche Seele (Rup.). Denn es ist selbstverständlich, dass der Herr sein Fleisch nicht ohne sie spendet, aber auch sie belebt den sie Empfangenden erst durch die Gottheit. *σάρξ* nicht = carnalis intellectus (C. Hug. Alb. Mag. Thom.), sondern das sinnliche Fleisch (Lap. Calm. Grimm). Das betonte *ἐγὼ* führt zum genauen Verständnis der Worte: *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ κτλ.* *ἐγὼ* = ich, der Sohn des Vaters, der ich als solcher „Geist und Leben“ bin. Darum sind auch seine Worte von „Geist und

Leben“ beseelt, ja sind in jedem, der sie annimmt, „Geist und Leben“ (Knabenb.). So auch die Worte, die er eben über den Genuss seines Fleisches und Blutes gesprochen hat. Wer sie wirksam glaubt, d. h. Fleisch und Blut des Herrn geniesst, geniesst damit notwendig Geist und Leben (Grimm). V. 63 besagt also nicht, dass die ganze Rede allegorisch zu fassen sei, sondern ist der Schlüssel zum höheren Verständnis derselben (Schanz).

Joh. 6 lässt sich also folgendermassen gliedern:

I. Vorbereitung auf die Rede: Die beiden Wunder. 1—21.
- 1. Die Brotvermehrung. 1—15.
  - a) Ort, Zeit und vorbereitende Umstände. 1—4.
  - b) Wunder und Wirkung. 5—15.
- 2. Das Wandeln Jesu auf dem Meere. 16—21.

II. Die Rede: Die Verheissung der Eucharistie. 22—59.
- 1. Einleitende Umstände: Die Menge sucht, findet und fragt den Herrn nach seiner Ankunft. 22—25.
- 2. Überleitung: Antwort des Herrn. 26.
- 3. Rede. 27—59.
  - a) Thema: Der Menschensohn wird eine unvergängliche Speise geben, welche nur durch den Glauben erlangt werden kann. 27—29.
  - b) Entwickelung: Diese Speise ist Jesus selbst in seinem Fleische und Blute. Denn er ist
    - A. Das Brot des Lebens
      - α. nach Spender und Ursprung, Wesenheit und Wirkung vorzüglicher als Manna. 30—35 a. Aber
      - β. man muss sich ihm gläubig nahen. Darum ist der Glaube an Jesus, angefacht vom Vater, das unerlässliche Mittel zur Erlangung der Speise und ihrer Wirkungen. 35 b—47.
    - B. das Brot des Lebens, welches man „essen“ muss. 48—51 a, welches
    - C. substantiell sein eigenes Fleisch ist. 51 b. Dessen Genuss ist
      - α. notwendig zum Leben. 53.

β. bewirkt Leben und Auferstehung. 54, weil es ist

α1. eine wahre Speise. 55.

β1. die innigste Vereinigung mit Christus. 56.

γ1. eine Speise, welche der menschgewordene Gottessohn selbst ist. 57.

γ. Zusammenfassender Schluss. 58.

δ. Ort der Rede. 59.

III. Wirkung der Rede und Nachtrag. 60—71.

1. beim weiteren Jüngerkreis: Grosser Abfall trotz der erklärenden Hinweise des Herrn. 60—66.
2. bei den „Zwölf“: gläubige Zustimmung, mit Ausnahme des Verräters. 67—71.

§ 6. Der eigentliche Gegenstand der Rede bei Joh. 6.

1. Aus dem Vorausgehenden ist ersichtlich, dass unsere Auffassung in der Rede bei Joh. 6 einen einheitlichen Gegenstand erblickt, die eine Speise der Eucharistie. Wir erkannten drei Stufen, in welchen Christus das Geheimnis zuerst mehr allgemein, dann deutlicher darlegt, zuletzt in voller Klarheit entfaltet. Die Exegeten sind freilich über die Speise von Joh. 6 nicht einig. Sowohl die katholischen als auch die protestantischen scheiden sich bei der Frage darnach in je zwei Lager. Von den ersteren nimmt die Mehrzahl an, Jesus rede von V. 27—51 a (resp. 47) vom rein geistigen Genusse seiner selbst durch den Glauben und erst von V. 51 b an von der Eucharistie, ein anderer Teil, dem wir uns anschliessen, erklärt die ganze Rede von der Eucharistie;[1]) von den Protestanten behauptet die

1) Zu jenen, welche die Rede erst von V. 51 b (resp. 48) an von der Eucharistie erklären, gehören: Beda; Hugo a S. Charo, welcher zwar V. 27 auch auf die Euch. bezieht; Rup., von V. 48 an, spricht aber auch schon vorher von der Euch.; Thom. von Aq.; auch er handelt mehr im abgeleiteten Sinn zu den Versen 35 und 48 von der Euch.; Alb. Mag.; Mald. erklärt V. 27 von d. Euch. und dem Glauben, die Verse bis 51 b mehr im alleg. Sinn; ebenso Corn. a. Lap., der jedoch häufiger auf die Euch zu sprechen kommt; Calmet, von V. 48 an; von den neueren, von V. 48 an: Patrizi (de interpret. oracul. ad Christ. pertin. Prolegom. Deque Christo Zach. et Mal. vatic. praenunt. Rom. 1853), C. Wiseman (die wirkl. Gegenw. d. Leib. u. Blut. Jes. Christi im hl.

Mehrzahl, die ganze Rede sei bildlich, d. i. von der Aneignung Christi, seines Leidens, seiner Person u. dgl. im blossen Glauben zu verstehen, nur einige verteidigen die Beziehung der Verse 51b ff. auf die Eucharistie[1]).

2. Die Gründe, welche für die einheitliche Auffassung von der Eucharistie sprechen, sind zahlreich und überzeugend.

a) Für die Erklärung von der Eucharistie erst von V. 51b an wird gewöhnlich geltend gemacht:

α) Die syntaktische Verbindung durch *καὶ-δὲ*, welche den Eintritt eines völligen Redewechsels beweise. Das adversat. *δὲ* führe einen neuen Gedanken ein, welcher durch *καὶ* mit dem vorhergehenden verbunden werde (Mai. Pölzl, Schanz u.a.). Als Antwort hierauf siehe die Erklärung zu V. 51 (S. 32). Die

Abendm. Regensbg. 1844), Knabenb., Schwane (Dog. Gesch. d. vorn. Zeit, Münster 1862 S. 703); nach Maier spricht Christ. V. 27 v. d. Euch., verlässt aber dieses Thema wieder, um es erst 51b wieder aufzunehmen. Von V. 51b an: Pölzl, Klee, Bisping, Cornely, Haneberg-Schegg, Schanz. Von der einen Speise der Euch. erklären die ganze Rede: Tolet, Grimm, Corluy; Meschler, Leb. Jes. 1. Bd. lässt beides zu bis V. 51b: Glaube und Eucharistie. — Über Jans. u. Caj. siehe S. 33 N. 1.

1) Siehe hierzu S. 33 f. Keil sagt S. 272 seines Kommentars zu Joh.: „Auch in der protestant. Kirche haben in neuerer Zeit bekenntnistreue Lutheraner die Rede vom Abendmahl erklärt und den Genuss des Fleisches Christi darauf beschränkt.“ Damit ist die Ansicht Keils über seine Religionsgenossen, welche die Rede nicht vom Abendmahl erklären, deutlich genug ausgesprochen. In der That begegnen uns in den protestantischen Kommentaren vielfach Widersprüche und logische Ungereimtheiten, wodurch man die Erklärung von der Eucharistie zu widerlegen sucht. So verkennt z. B. Hengstenberg den Zusammenhang der Rede mit dem Abendmahle nicht, er sagt sogar, die Worte Jesu müssen mit der Einsetzung des Abendmahls in Beziehung gebracht werden und so seien auch die lutherischen Abendmahlslieder mit Beziehungen auf dieses Kapitel angefüllt. Gleichwohl kann nach Hengstenberg der Sinn der Verse 51b ff. kein anderer sein als die Aneignung der gottmenschlichen Persönlichkeit im Glauben. Ähnlich verfahren Bäumlein, Godet u. a. Letzterer findet den Ausdruck unbegreiflich, wenn man die Rede bildlich nimmt. Dennoch erklärt er „Fleisch und Blut geniessen“ = das Leben und den Tod im Glauben anschauen. Er erkennt die Beziehung unserer Rede auf das Abendmahl an, fährt aber trotzdem fort: Man muss deshalb nicht sagen, Jesus spiele auf das Abendmahl an. Dass Beyschlag (Leb. Jes.), Weiss (Leb. Jes., joh. Lehrbegr.) und die andern eine Beziehung von Joh. 6 auf die Eucharistie abstreiten, wundert nicht, da sie im Abendmahl meist überhaupt nur ein rein sinnbildliches Essen erblicken (l. c.). — Harnack über Joh. 6 siehe Seite 52 Note 2.

adversat. Bedeutung von δὲ im Sinne des Einwandes kennt auch die Vulgata nicht, welche es gar nicht übersetzt.

β) Die ganze Ausdrucksweise sei von V. 51 b an eine andre: Im 1. Teil (V. 27—51 a) sei das Brot Gabe des Vaters, jetzt eine Gabe Christi. Von der Verschiedenheit der Geber aber dürfe man auf eine Verschiedenheit der Gabe schliessen (Knabenb. Pölzl, Mai. Bisp.). Ferner gehöre die Gabe des früheren Abschnittes der Gegenwart an, die Gabe, von der jetzt die Rede sei, werde erst die Zukunft bringen (Pölzl, Mai. Bisp.). Endlich erkläre Jesus „essen“ durch „glauben“ und behandle ex professo die Frage, wie der Glaube im Menschen zu stande komme (Pölzl)[1]. — Darauf ist zu sagen: Die Ausdrucksweise ist von V. 51 b an insofern eine andere, als Christus das, worüber er zuerst nur allgemein und dann deutlicher gesprochen, zuletzt ganz klar darstellt. Diese Entwickelung, welche sich stufenweise, aus dunkler Rede zum allmählichen Lichte und zur hellsten Klarheit bewegt, ist natürlich von Christus beabsichtigt, weil den Umständen, den Zuhörern, dem Gegenstand der Rede selbst, höchst angemessen. Aus der Verschiedenheit der Geber ergibt sich dem Zusammenhange nach keine Verschiedenheit der Gaben, weil einerseits die Geber von wesentlich gleicher Macht sind, andrerseits die „Verschiedenheit“ der Geber gerade zur Spende des „Brotes“ gefordert ist. Jesus bezeichnet zuerst den Vater als Geber des Brotes, weil er eben dem „Moses“ nur den Vater als höhere Autorität gegenüberstellen konnte, nicht sich selbst, da man ihm von vornherein nicht glaubte. Nachdem er sich aber den wesensgleichen Sohn des Vaters ihnen dargestellt, kann er ebenso gut sagen: Ich werde das Brot geben. Gründet doch die Macht, es zu spenden, einzig in der Gottheit, worin Vater und Sohn sich nicht unterscheiden. Und abgesehen davon! Jesus muss, wenn er die Eucharistie nach ihrem innersten Ursprung beleuchten will, vom Vater ausgehen, dessen eigentliches Brot sie ist. Der Vater gibt seinen Sohn in die Welt und in den Tod. Inkarnation und Kreuzesopfer bilden die Voraussetzungen der Eucharistie. So ist sie in Wahrheit „Brot des Vaters“. Insofern also der Sohn Gottes in freier Macht das Brot gibt, ist es das Brot

---

1) Pölzl gebraucht jedoch diese Gründe gegenüber den Protestanten, d. i. ihrer bildlichen Auffassung auch der Verse 51 b ff. Zu ihrer nachdrücklicheren Widerlegung stellt er die Teile der Rede vor und nach 51 a einander als rein gegensätzlich gegenüber.

des Sohnes, insofern der Menschensohn im Gehorsam gegen den Vater das Brot wird, ist es das Brot des Vaters. Eben dies ist schon im Thema der Rede (V. 27): „der Menschensohn wird die unvergängliche Speise geben, denn er ist vom Vater besiegelt" angedeutet: die Identität der Speise bei der Verschiedenheit der Geber. Auch das verschiedene Tempus beweist nicht eine Verschiedenheit des Brotes. Das Präsens „dat" ist doch wohl in einer mehr allgemein gehaltenen und gleichwohl lebendigen Darstellung nicht zu urgieren. Die Erklärung von dat = der Vater ist (als der unwandelbare) allzeit bereit und besitzt die Macht, das Brot zu geben, begründet einigermassen das Präsens. Uebrigens ist in V. 27 nach guter Leseart (δώσει Fut. in den Cod. BA und einigen anderen), die Speise, über welche sich die folgende Rede bewegt, ein für allemal als eine zukünftige bezeichnet, weshalb im Verlauf der Entwickelung weniger genau auch das Präsens statt des Futurs eintreten darf. Die volle Klarheit aber, mit welcher Christus V. 51 b spricht, verlangt auch die genaue Bezeichnung des Tempus, d. i. des Futurs. Wo endlich der Herr „essen" durch „glauben" erklärt, konnten wir in der Rede nicht entdecken. Damit, dass dem Glauben die Befriedigung des geistigen Durstes verheissen wird (V. 35), ist nicht gesagt, dass sich Jesus als das Lebensbrot im Glauben = fide aufgenommen haben will (Haneberg-Schegg). Denn das erste Glied: „qui venit ad me" darf man vom zweiten „qui credit in me" nicht trennen. Ersteres legt aber gerade nahe, dass Jesus cum fide, real (qui venit ad me) empfangen werden will; ausserdem wäre dieses erste Moment: qui venit ad me vollkommen überflüssig. Der Glaube wird Joh. 6 im Sinne des Einwandes nirgends Speise genannt, sondern genau als das Mittel zur Speise von dieser unterschieden. Umgekehrt aber wird in der deutlicheren Sprechweise des Herrn das gläubige Kommen (V. 35) mit manducare (V. 50 f.) erklärt. Bezüglich der Unterscheidung von opus und cibus siehe die Erklärung zu V. 27—29 S. 24 ff.

b) Für die einheitliche Auffassung der ganzen Rede von der Eucharistie haben wir auch positive Gründe. Solche sind:

α) Der ganze Aufbau und Zweck von Joh. 6. Das Kapitel stellt sich als ein Werk dar, welches am grossartigsten erscheint, wenn ihm der einheitliche Grundgedanke gewahrt wird. Die Theorie von der zweifachen Speise unterbricht den Faden der

Entwickelung und scheint dem weniger Bedeutenden mehr Aufmerksamkeit zu schenken als dem Bedeutenderen [1]). Die beiden Wunder sind Grundlage der folgenden Rede, aber doch wohl nicht als Hinweis auf eine rein geistige, sondern auf eine reale Aneignung Christi, wenn auch in vergeistigter Form. Sie gehören zusammen und sind das Symbol einer realen, aber vergeistigten Speise. Ferner geht der äussere Anstoss zur Rede vom Blicke auf das reale Brot des verflossenen Tages aus; und an die Aufforderung, sich nicht um reale irdische Speise zu bemühen knüpft der Herr die Darlegung der Speise des Menschensohnes [2]). Es folgt der Vergleich dieser Speise mit dem realen Manna, den der Herr auch da, wo er bereits deutlicher spricht, wo er vom *φαγεῖν* des Lebensbrotes redet, wiederholt (V. 48 ff.). Und gleich darauf gehen seine Worte in volle Klarheit auf: Dies Brot ist mein Fleisch. Aus den beiden Wundern also, welche man zwanglos nur als das deutliche Sinnbild der eucharistischen Kommunion und Präsenz des Herrn erkennen kann, wächst sofort die Rede heraus, wie aus dem Fundament das entsprechende Gebäude. Und dazwischen etwas anderes einfügen wollen, hiesse die Harmonie zwischen Fundament und Gebäude stören. Ferner seine Worte illustrieren wollen mit dem Hinweis auf lauter reale, konkrete Gegenstände (Manna, Brot) und trotzdem etwas rein geistiges mit seinen Worten meinen, hiesse eher, zumal bei jenen so sinnlich angelegten Juden, verwirren als belehren. Hätte Jesus in den Versen 30 ff. wirklich den rein geistigen Genuss seiner selbst lehren wollen, hätte er deutlicher reden müssen. Nach dem Vorausgehenden und nach dem Zusammenhang haben wir keinen Grund, V. 35 allegorisch zu verstehen, wohl aber allen Grund für dessen wörtliche Auffassung, wenn auch der Gegenstand noch einer deutlicheren Aussprache bedarf. Die Juden verstehen auch die Bezeichnung Jesu als „panis vivus“ wörtlich und stossen sich an ihr (V. 41). Wenn sie sich auch mit ihrem Murren zunächst gegen die Behauptung Jesu, er sei vom Himmel herabgestiegen, wenden, so bezweifeln sie eben damit die unerlässliche Bedingung der Eigenschaft Jesu als „panis vivus“. Die ganze Anlage von Joh. 6 zielt also von Anfang an auf einen Gegenstand ab und so ist die Entwickelung bis zur vollen Ent-

---

1) Man verstehe uns recht! Wenn man die zwei Arten der Aneignung Christi vergleicht, so ist gewiss die sakramentale in sich die höhere.

2) Siehe hierzu die Erklärung von V. 27 S. 24 ff.

faltung dieses Gegenstandes eine streng einheitliche. — Der Zweck der Rede ist doch gewiss: die Verheissung der Eucharistie. Als das erhabenste Mysterium des Reiches Gottes auf Erden soll sie schon vor ihrer Einsetzung angekündigt werden. Und von 21 Versen (mit Abrechnung jener, welche speziell vom Glauben handeln) sollen kaum 7 dem Hauptzweck der Rede gewidmet sein? Bei der Annahme, Jesus habe vor V. 51 b nicht von der Eucharistie gesprochen, erfolgt der Uebergang zu derselben erst recht unvermittelt. Mag man immerhin in der Belehrung über den rein geistigen Genuss Jesu eine gewisse Vorbereitung auf die Lehre vom sakramentalen Genuss erblicken, trotzdem ist und bleibt letzterer ein ganz neuer, vorher nicht berührter Gegenstand, was jene, welche dem καὶ-δὲ eine rein gegensätzsätzliche Beziehung zum Vorausgehenden beilegen, eben damit zugeben müssen. Unvermittelt aber ist es nicht, wenn der Herr nach den bedeutungsvollen Wundern gleich mit der Eucharistie beginnt und von Stufe zu Stufe deutlicher redend, sie zuletzt klar ausspricht und noch durch einen erläuternden Nachtrag das gläubige Verständnis erleichtert. Mit der Belehrung über eine zweifache Speise, wobei er beide „Brot“ nennt, von beiden sagt, dass man sie „essen“ solle, hätte Jesus den Juden einen willkommenen Anlass zur noch grösseren absichtlichen Verwirrung gegeben.

β) Der Zusammenhang unserer Rede mit dem ganzen Evangelium. Johannes zeigt in demselben, wie sich gerade an der Geltendmachung der Gottessohnschaft durch den Herrn der Unglaube entwickelt. Der Boden des Unglaubens ist Jerusalem. Deshalb geht Johannes dem Messias gerade dort nach. Doch auch der Schauplatz unseres Kapitels, Galiläa, steht mit der ganzen johanneischen Entwickelung im strengsten Zusammenhang. Wenn wir im 6. Kapitel, beim 3. und letzten Pascha im öffentlichen Wirken des Herrn, den Unglauben bereits in jener Stärke sehen, die den Herrn bei Todesgefahr von Jerusalem fernhält, so haben jenen eben die zwei vorausgegangenen Osterfeste in Jerusalem bis zu diesem Grade entwickelt. So feiert Jesus Ostern fern von der hl. Stadt — und in Galiläa, welches gleichfalls dem Unglauben anheimgefallen ist. So liegen die Dinge, da Jesus die Rede über das Himmelsbrot hält. Auf Glaube kann und will er nach der ganzen Entwickelung des Evangeliums nicht rechnen (cf. auch V. 26. 36), sondern vielmehr den Unglauben auch in Galiläa zum vollen Ausbruch, zur Reife und Entscheidung führen.

In der That wird auch die Rede vom Unglauben angeregt, begleitet und unterbrochen, andrerseits wird der Unglaube von Jesus selbst gereizt; ihre Wirkung ist grössere Verhärtung und definitiver Bruch mit dem Herrn, was Johannes, als ganz natürlich, gar nicht eigens berichtet. Die Selbstdarstellung Jesu nun als des Lebensbrotes, das im blossen Glauben genossen werden solle, könnte vor den Zuhörern doch nur die Bedeutung einer Einladung und Bitte zum sofortigen Genuss, d. h. Glauben haben. Eine Einladung zum Glauben aber ist nutzlos und liegt nicht in der Absicht des Herrn[1]). Also ist es besser, anzunehmen, der Herr meine schon in den Versen vor 51 b die Eucharistie. Ihre Verheissung ist die Absicht Jesu, mag sie gläubig oder ungläubig aufgenommen werden; ja, sie ist geeignet, den Unglauben zur Entscheidung zu treiben.

3. Die meisten Protestanten erklären, wie bemerkt, auch die Verse 51 b ff. nicht von der Eucharistie, sondern von einer bloss figürlichen Speise (vgl. S. 33 f. 41 Note 1).

a) Ihre Hauptgründe gegen die Eucharistie sind:

α) Jesus hätte seinen Zuhörern etwas Unverständliches vorgetragen, zumal die Eucharistie noch nicht eingesetzt war. — Aber die Jünger verstanden vieles erst nach der Auferstehung, z. B. zerstöret diesen Tempel (Joh. 2, 19 ff.). Verstehen und begreifen ist zweierlei. Verstanden hatten die Zuhörer den Herrn. Dies bekundeten sie durch ihr ganzes Benehmen. Begriffen kann das Geheimnis nie werden. Es muss eben festgehalten werden durch den Glauben. Fleischessen konnten sie nur wörtlich verstehen; in allegorischer Weise wäre die Rede widersinnig gewesen; es zu fassen vom Zehren im Glauben, dafür böte der Sprachgebrauch nicht den geringsten Anhaltspunkt. Endlich wird auch schon vor Einsetzung der Taufe auf deren Notwendigkeit hingewiesen (Joh. 3, 3)[2]).

β) Die Synoptiker berichten nichts davon, dass Jesus vor Einsetzung der Eucharistie etwas darüber gesprochen habe. — Der Einwand gibt gerade den Grund an, warum Johannes die Verheissung der Eucharistie berichtet. Vgl. hiezu § 2.

---

[1]) Für die Leser des Evangeliums ergibt sich die Möglichkeit des geistigen Empfangs der Eucharistie aus ihrer Thatsache von selbst.

[2]) Über die Controverse bez. des Zeitpunktes der Einsetzung der Taufe vgl. Thom. Aq. S. Th. III. q. 66. a. 2. Simar, Dogm. 2. Aufl. S. 687 f. Jedenfalls sprach Jes. vor Nikod. über die Taufe als über etwas diesem Unbekanntes.

γ) Durch Vers 63 gibt Jesus zu verstehen, dass seine Worte nicht wörtlich, sondern allegorisch zu nehmen seien. — Der Vers ist im Zusammenhalt mit der vorausgehenden Rede zu betrachten. Da eine bildliche Auslegung derselben geradezu widersinnig wäre, kann Jesus auch mit diesem Verse eine solche Auffassung nicht nahelegen wollen. Wenn sich übrigens nach den Protestanten die allegorische Auffassung der Rede Jesu so ganz glatt aus dessen Worten selbst ergibt, wozu im V. 63 nochmals eine unnütze Wiederholung? Nach der richtigen Exegese aber schliesst sich der Vers mit einem neuen Moment (Beschaffenheit des Fleisches Jesu) erläuternd an die Rede an. Vers 63 ist sentenzartig und erscheint so in einem etwas dunklen Gewande. Also ist es doch geboten, seinen Sinn auf Grund der klaren Rede zu erforschen — erst dann stellt er sich als ein die Rede hinwiederum erläuternder Gedanke dar —; verkehrt dagegen ist es, den Gegenstand der ganzen Rede erst aus diesen dunklen Worten erschliessen zu wollen. Ja, eine wörtliche-kapharnaitische Auffassung der Rede will Vers 63 zurückweisen. Siehe hiezu S. 37 ff.

δ) Die Ausdrucksweise bei Joh. (*σάρξ*!) weicht von der bei der Einsetzung der Eucharistie (*σῶμα*!) ab. — *Σάρξ* statt *σῶμα* befremdet bei Johannes nicht, der über sein Evangelium die Überschrift setzt: ‚*ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο*'. Die Beziehung auf den Kreuztod wird dadurch besser angedeutet (1. Petr. 3, 18). Siehe auch S. 33 [1]).

b) Die Hauptbeweise für die katholische Auffassung der Verse 51 b ff. liegen:

α) im gewöhnlichen Verhalten Christi bei derartigen Fällen [2]). Zu Joh. 3, 3—5 erklärt er seine Worte, welche Nikodemus wörtlich auffasst, allegorisch [3]). Ebenso zu Matth. 16, 6—12 [4]); Joh. 11, 11—14 [5]); Matth. 19,

---

1) Andere Einwände der destruktiven Kritik z. B. der Unmöglichkeit für Jesus, sein Fleisch und Blut zum Genusse zu geben (Br. Bauer) gehören vor das Forum der Apologetik.

2) Vgl. hiezu das vortreffliche Werk des Cardin. Wiseman: Die wirkl. Gegenw. des Leibes u. Blutes Jesu Christi im hl. Abendmahl, 2. Aufl. Regensbg. 1871.

3) Nisi quis renatus fuerit, non potest videre regnum Dei. Numquid potest in ventrem matris iterato introire et renasci? Respondit Jesus: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto etc.

4) Den Sauerteig der Pharisäer erklärt Jesus als deren Lehre.

5) Lazarus dormit; dixerunt discipuli: si dormit, salvus erit .... putaverunt, quia de dormitione somni diceret. Tunc ergo Jesus dixit eis manifeste: Lazarus mortuus est.

24—26[1]); Joh. 8, 21—24[2]); Joh. 8, 32—34[3]); und etwa noch Joh. 6, 33—35[4]). Der Herr korrigiert in diesen Fällen, da seine Zuhörer ihn wörtlich verstanden, duldet also durchaus kein Missverständnis. Dagegen zu Matth. 9, 2—7[5]), Joh. 8, 56—58[6]) und anderen Stellen bleibt der Herr, da er wörtlich verstanden wird und auch so verstanden sein will, bei seinen Worten stehen und wiederholt gerade den Gedanken, der missfallen hatte. Darnach ist dies die Gewohnheit des Herrn: Wenn die Hörer seine Worte missverstehend dagegen einwenden, erklärt er sie; wenn sie seine Aussage richtig auffassen und damit nicht einverstanden sind, wiederholt er dieselbe. In unserem Fall verstehen die Zuhörer den Herrn richtig, sind aber mit seiner Aussage nicht einverstanden. Der Herr wiederholt in seiner Entgegnung die nämlichen Worte, also sind sie wörtlich zu verstehen[7]).

---

[1]) Facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum coelorum ... disciPuli mirabantur dicentes: Quis ergo poterit salvus esse? Jesus dixit: Apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia sunt.

[2]) Dixit ... Jesus: Ego vado et quaeretis me et in peccato vestro moriemini. Quo ego vado, vos non potestis venire. Dicebant Judaei: Numquid interficiet semetipsum, quia dixit: Quo ego vado, vos non potestis venire? Et dicebat eis: Vos de deorsum estis, ego de supernis sum. Vos de mundo hoc estis, ego non sum de hoc mundo. Dixi ergo vobis, quia moriemini in peccatis vestris. Si enim non credideritis, quia ego sum, moriemini in peccato vestro.

[3]) ... veritas liberabit vos. Responderunt: ... nemini servivimus unquam. Respondit Jesus: Omnis, qui facit peccatum, servus est peccati.

[4]) Panis Dei ... vitam dat mundo. Dixerunt: Semper da nobis panem hunc. Dixit Jesus: Ego sum panis.

[5]) Jesus ... dixit paralytico: remittuntur tibi peccata tua. Quidam dixerunt; Hic blasphemat ... Jesus ... dixit: Quid est facilius dicere: Dimittuntur tibi peccata tua an dicere: Surge et ambula? Ut autem sciatis, quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico: Surge, tolle lectum tuum et vade in domum tuam. Et surrexit et abiit in domum suam.

[6]) Respondit Jesus: ... Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum: vidit et gavisus est. Dixerunt Judaei: Quinquaginta annos nondum habes et Abraham vidisti? Dixit Jesus: ... antequam Abraham fieret, ego sum.

[7]) Zwei Stellen scheinen dieser aufgestellten Regel zu widersprechen, wo die Zuhörer das bildlich Gesagte wörtlich verstanden, ohne dass der Herr etwas darüber erklärt. So Joh. 2, 19 f.: „Jesus ... dixit: Solvite templum hoc et in tribus diebus excitabo illud. Dixerunt ... Judaei: quadraginta et sex

β) im Verhalten der Zuhörer, der ungläubigen wie gläubigen. Erstere sagen, die Rede sei hart, wer könne sie hören. Alb. Mag.: Durum putabant ad intelligendum, inaudibile vero ad faciendum. Nur die Lehre von der Eucharistie konnte also so abstossend wirken und die Hörer schliesslich veranlassen, wegzugehen. Christus hätte sie zurückhalten müssen, wenn er mit seinen Worten einen bildlichen Sinn verbunden hätte. Wortführer der gläubigen ist Petrus. Er antwortet, indem er nicht die Lehre, sondern einfach Glauben bekennt. Also wusste er, dass Christus von einem Mysterium gesprochen, welches bloss Glauben verlangte und durch eine Erklärung nicht begreiflich gemacht werden konnte.

γ) im Wortlaute. Wer figürlich reden will, muss sich nach dem Sprachgebrauche richten: „Fleisch essen" bedeutet aber im Orient nirgends: „sich in Glaube und Liebe mit jemand vereinigen", sondern: „verleumden, verfolgen". So Ps. 26, 3, Job 19, 22, Mich. 3, 3, Pred. 4, 5 (= sich selbst schaden), Jak. 5, 3.

δ) in der Übereinstimmung der Verheissungsworte mit denen der Einsetzung. Vgl. S. 47, δ.

ε) in Kongruenzgründen. Der Heiland weist im voraus immer auf die Hauptthatsachen seines Heilswerkes hin. So auf die Taufe Joh. 3, 3 ff., auf seinen gewaltsamen Tod und

annis aedificatum est templum hoc et tu in tribus diebus excitabis illud?" Dazu ist zu bemerken: Der bildliche Ausdruck Tempel für Körper war bekannt und gewöhnlich. Vielleicht hat auch Christus bei diesen Worten auf sich gedeutet und haben die Juden nur aus Bosheit eingewendet. Endlich haben wir in obiger Stelle eine Prophezeihung, die erst durch die Erfüllung klar werden sollte. Joh. 2, 19 f. fällt also nicht unter die erwähnten zwei Klassen von Stellen der Schrift, welche die Gewohnheit des Herrn offenbaren und kann deshalb mit Joh. 6, 51 b ff. nicht verglichen werden. Ebenso verhält es sich mit Joh. 4, 10 ff.: Der Heiland spricht von einem geistigen Wasser, das samaritanische Weib versteht es wörtlich, und er erklärt nichts. Dazu ist zu sagen: Der Heiland will die Schwierigkeit nicht lösen. Das Weib nahm auch die Worte ironisch auf und verlangte keine Erklärung. Es liegt aber in der Absicht des Herrn, die Samaritaner zu gewinnen; dazu will er von ihnen selbst gerufen werden. Das Weib aber musste er als das Werkzeug hierzu begeistern. Er braucht es darum nicht zu belehren, sondern muss ihm nur Interesse einflössen. Er steigert durch die geheimnisvollen Worte dessen Begierde aufs höchste, bis er sich ihm zuletzt als Messias enthüllt. Auf solche Art konnte das Weib gewonnen werden. Hätte Christus gleich die Frage beantwortet und von der Gnade statt dem Wasser gesprochen, würde sie ihn vielleicht mit Spott verlassen haben. Auch diese Stelle gehört also nicht zu jenen oben erwähnten.

seine Auferstehung Matth. 16, 21, seine Himmelfahrt Joh. 6, 62, die Sendung des hl. Geistes Joh. 14, 16 f., den Primat Petri Matth. 16, 18 f. Sollte also Christus auf das grösste Geheimnis vorher nicht hingewiesen haben? — Es ist unmöglich, dass der Liebesjünger vom grössten Liebeserweis Christi schweige. — Mit dem Berichte von der Eucharistie verbinden die Synoptiker auch den Bericht über den Verräter. Dieser wird auch in unserer Rede nach der Verheissung des Fleisches und Blutes Jesu bezeichnet.

Erster Abschnitt.

Aufblühen der patristischen Literatur bis Constantin.

Erstes Kapitel.

Die griechischen Kirchenschriftsteller.

§ 7. Die Literatur der zwei ersten Jahrhunderte.

I. Die Didache oder Zwölf-Apostel-Lehre[1]. Dieses älteste bestehende nachbiblische Literaturdenkmal des Christentums enthält im 10. Kapitel deutliche Anspielungen auf Joh. 6, wobei es dessen Gegenstand von der Eucharistie auffasst. Die Stelle lautet: „Nach der Sättigung (*ἐμπλησθῆναι*) aber danket also: Wir danken dir für deinen heiligen Namen, den du eingesenkt hast (*οὗ κατεσκήνωσας*)[2] in unsere Herzen und für die Unsterblichkeit (*ἀθανασίας*), welche du uns verkündigt hast durch Jesus . . . Du, o Herr, . . . hast Speise und Trank den Menschen zum Genusse gegeben, uns aber hast du mitgeteilt geistige Speise und Trank (*πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν*) und ewiges Leben (*ζωὴν αἰώνιον*) mittels deines Sohnes". Die ganze Stelle handelt von der Eucharistie. Dies ergibt sich auch aus dem Zusammenhang. Das 9. Kapitel

---

1) Sie ist in einem 1873 von Philoth. Bryennios in einer Klosterbibliothek zu Konstantinopel entdeckten Codex enthalten, wurde 1883 vom Entdecker zum erstenmal ediert, unter anderen auch später von Funk, Tübingen 1887. Bryennios verlegt ihre Entstehung in die Jahre 120—160; so auch Harnack (Gesch. d. altchristl. Litt. bis Eus., Chronologie S. 437 f.), richtiger Funk in die zwei letzten Decennien des 1. Jahrh.; so auch Bardenhewer.

2) *οὗ κατεσκήνωσας* ist jedenfalls nach Art einer ethymol. Fig. konstruiert, wonach man *σκηνὴν* leicht ergänzt, sodass sich der Genitiv *οὗ* aus dem weggelassenen Substantiv erklärt.

schliesst mit der Bemerkung, dass nur die Getauften zur Kommunion hinzutreten dürften[1]. Ferner aus dem Wortlaut und Sinne des Citats selbst. Ἐμπλησθῆναι kann sich nur auf einen vorher genannten Genuss beziehen. Aber da ist vom Genuss der Eucharistie die Rede[2]. Hiemit ist auch der ganze Charakter unseres Gebetes gekennzeichnet: Es ist ein Danksagungsgebet nach der hl. Kommunion. Die Worte sind genau zu erwägen; denn in äusserst knapper Form bewegt sich der geradezu grossartige Gedanke. Das Gebet leitet an zum Danke für die πνευματικὴ τροφὴ und den ποτός. Dies ist eine reale Nahrung, weil nach Speise und Trank unterschieden und der gewöhnlichen irdischen Speise gegenübergestellt. Es ist die eucharistische Speise, weil von Gott gegeben mittelst seines Sohnes, d. h.

---

[1] ‚Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες'.

[2] Auch Harnack (l. c. S. 430 Note 1) verteidigt die Beziehung des Wortes ‚ἐμπλησθῆναι' auf die Eucharistie. Es sei zwar ein realistischer, aber kein unehrerbietiger Ausdruck; er bezeichne eben die reichliche Nahrung der Seele, beziehe sich jedoch auch zugleich auf die irdische Sättigung in der Agape, deren Höhepunkt aber die eucharistische Feier gewesen sei. Watterich (der Konsekrationsmoment im hl. Abendmahl, Heidelberg 1896, S. 35), findet eine solche Deutung des ἐμπλησθῆναι nicht hinreichend begründet, sondern will es nach Rom. 15, 24 auf einen allgemeineren Genuss bezogen haben. Auf welchen wohl? Eine Benützung des Johannesevangeliums von seiten der Didache hält Harnack in seiner „Dogmengeschichte" (3. Aufl. S. 94 Anm.) für unwahrscheinlich. Eher schöpften nach ihm beide gemeinsam aus einem Komplex von Theologumenen, welcher bis in die erste christliche Urzeit zurückreicht. Diese der kathol. Tradition vollständig widerstrebende Ansicht scheint H. jedoch in seiner „Chronologie der altchristl. Litt. bis Eus." irgendwie zu widerrufen. So in der Vorrede S. VIII f. X f. Als äussersten Terminus der Entstehung des Joh. Ev. bezeichnet er sodann d. Jahr 110; bez. der Entst. d. Didache s. S. 51 Note 1. Ob H. wohl hiemit nicht auch eine Abhängigkeit der Didache vom Joh. Ev. zugesteht?, zumal er die gleiche Auffassung vom Abendmahl in Joh. 6, 27—58 und Did. 10 findet. In beiden gelte das Abendmahl als „Sacramentum", insofern in ihm ein Gut vorgestellt werde von eben der dortselbst beschriebenen Art (Dogm. Gesch. S. 202 N. 2). Die Art dieses Gutes ist eben das Fleisch und Blut des Herrn. Harnack findet also in Joh. 6 und in der Didache die Eucharistie dargelegt. Gegen Harnack scheint sich Theod. Zahn (Einl. ins N. T. 2. Bd. 1899) zu richten, wenn er sagt: „Die Anklänge an Stellen des 4. Evangeliums . . . in der Didache c. 10 . . . geben dem Streitsüchtigen die Möglichkeit, überall nur eine Präexistenz johanneischer Gedanken und Ausdrucksformen zu erkennen, während in den meisten dieser Fälle Bekanntschaft mit dem 4. Evang. die natürliche Erklärung darbietet."

sodass sein Sohn selbst diese Speise ist. Im Besitze dieses Sohnes nun, der zur Speise geworden, soll man dankbar hinblicken auf den Urheber, auf Gott, dessen Name, als ein allmächtiger und gütiger, gerade in der Eucharistie verherrlicht wird, und auf Christus, dessen frohe Botschaft in der Verheissung der *ἀθανασία* gipfelt, welche gerade in der Eucharistie hinwiederum uns mitgeteilt wird; denn sie schliesst in sich *ζωὴν αἰώνιον*. Die Anspielung auf Joh. 6, 51 b ff. ist unverkennbar. Gedanke und sogar einige charakteristische Worte sind daraus entlehnt[1]). Auch *ἐμπλησθῆναι* scheint dafür zu sprechen, welches sich beim Berichte der Brotvermehrung nur bei Joh. 6 findet. Die Synoptiker gebrauchen *ἐχορτάσθησαν*[2]).

II. Die apostolischen Väter Clemens von Rom und Ignatius. Im ersten Briefe an die Jungfrauen, der indes, sowie auch der zweite, jedenfalls bloss den Namen des Clemens trägt[3]), findet sich Joh. 6, 27 citiert: „Der Herr möge Arbeiter senden, welche nicht um vergängliche Speise sich bemühen, sondern um solche, die bleibt für das ewige Leben". Die Entstehung des Briefes liegt etwa im 3. Jahrh.[3]). Wir führen ihn unter Clemens nach dem Vorgange der Patrologie auf. Wenn auch das Citat ohne Bedeutung für die Auffassung von Joh. 6 ist, so ist es doch nicht ohne alles Interesse als Bezeugung dieses Kapitels. — Ignatius von Antiochien, unter Trajan gemartert[4]), kennt unser Kapitel. Ist er ja doch der Schüler des „Apostels der Liebe" und darum vertraut mit dem, was sein Lehrer über das „Denkmal der Liebe" berichtet[5]). Rom. c. 7[6]) schreibt Ignatius: „Nicht ergötze ich mich

---

1) *τροφὴ καὶ ποτὸς* ist natürlich den Worten *βρῶσις καὶ πόσις* gleich.

2) Die Stelle der Didache findet sich fast mit gleichen Worten in den Constitut. sanct. apost. VII, 26. Der Verfasser hat den Ausdruck *ἐμπλησθῆναι* wohl verstanden und durch *μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν* ersetzt. Vgl. Funk, doctr. duod. apost. S. 93.

3) Nach Bardenhewer, Patrol. S. 46, spricht schon der Stil und die Verwertung der hl. Schrift gegen die Echtheit und weise die Bekämpfung des Syneisaktentums auf das 3. Jahrh. als Entstehungszeit hin. So auch Funk, Kirchengesch. 3. Aufl. S. 87 f. und Wetz. u. Weltes Kirchenlexik. 2. Aufl. S. 454 f. Nirschl, Patrol. I. S. 71 f. tritt, ebenfalls auf Gründe und gute Autoren gestützt, mehr für die Echtheit ein.

4) Das Todesjahr ist unbekannt. Das Jahr 107 nach dem Martyr. Colbert. ist nicht anzunehmen. Vgl. Funk in Wetz. u. Welt. Kirchenlexik. VI. (2. Aufl.) S. 582 und Kirchengesch. S. 88.

5) Vgl. Nirschl, Theologie des hl. Ignatius, Mainz 1880, S. 76—93.

6) Nach Funk, opera patr. apost. p. 220. Die Stelle wurde stark inter-

an vergänglicher Speise (τροφῇ φθορᾶς) und an den Freuden dieses Lebens. Ich begehre ein Brot Gottes (ἄρτον θεοῦ), welches ist das Fleisch Jesu Christi, des Sohnes Davids, und einen Trank begehre ich, das Blut desselben, welches ist unvergängliche Liebe.“ Diese Stelle enthält den Gedankengang unserer ganzen Rede. In den Worten „ich ergötze mich nicht an vergänglicher Speise“ liegt der Gedanke des 27. Verses, ἄρτος θεοῦ ist aus Vers 33 entlehnt, die Bezeichnungen σάρξ und αἷμα deuten auf Vers 51 b ff. hin. Der Ausdruck endlich „die Eucharistie ist unvergängliche Liebe“ enthält den Gedanken der beiden letzten Verse der eucharistischen Rede: Die Verbindung zwischen Vater und Sohn ist Ursache und Vorbild der Vereinigung von Christus und den Menschen. So ist auch letztere unvergänglich wie ihr Vorbild. Dem Heiligen schwebte demnach, als er jene Zeilen schrieb, Joh. 6 vor. Seine Auffassung hievon ist nach citierter Stelle eine einheitliche, d. i. erblickt in der Rede die Eucharistie allein[1]). Eph.

poliert, was jedoch den Sinn der Worte nicht verwischte, sondern sie nur umschrieb. Vgl. Funk l. c. p. 221 Note 3.

[1]) Schanz, Komm. zum Joh. Ev. S. 6: „Rom. c. 7 ist unverkennbar aus Joh. 6, 48 ff. genommen“. Ebenso Sprinzl, die Theologie der apostol. Väter, Wien 1880, S. 94. Zahn Theod., Ignatius von Ant. Gotha 1873, S. 348 ff.: „Gewiss ist zunächst aus dem Zusammenhang, dass hier nicht vom Abendmahl, sondern von demjenigen Genuss der Gemeinschaft mit Christus die Rede ist, zu welchem Ignatius durch den Martertod zu gelangen hofft; aber ebenso deutlich ist auch, dass die Bilder hiefür vom Abendmahl entlehnt sind“. Zahn gibt also zu, Ign. habe bei seiner Sehnsucht nach dem Himmel an die Eucharistie gedacht, lässt ihn aber trotzdem über sie hinaus einzig nach dem Himmel verlangen. Dies ist psychologisch schwer denkbar. Der Martertod stand noch nicht so unmittelbar bevor, in der Euch. aber konnte Ign. gerade seine Sehnsucht nach dem Himmel einstweilen befriedigen. Der Wortlaut spricht evident für die Eucharistie. Mag auch die von Zahn zur Begründung seiner Ansicht aufgestellte Behauptung, der Relativsatz ‚ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος‘ beziehe sich nicht allein auf αἷμα, sondern ebenso auf ἄρτος und σάρξ, sodass Fleisch und Blut Jesu eine unvergängliche Agape sei, logisch berechtigt sein, was aber beweist sie gegen die Eucharistie? Kann man diese nicht als eine unvergängliche Agape bezeichnen? Wenn Zahn im Ausdruck: „Das Blut Christi ist unvergängliche Liebe“ keinen Gedanken findet, so möge er sich an die sakramentale und mystische Bedeutung, welche ihm die Kirche beilegt, erinnern. In seiner Einl. ins N. Test. 2. Bd. Leipzig 1899 S. 520 Anm. 10 sagt jedoch Zahn, das Wort ‚σάρξ‘ bei Ign., wie es auch Rom. c. 7 vorkomme, werde zur Bezeichnung der himmlischen Materie im Abendmahl gebraucht und beruhe ganz auf Joh. 6. Ign. sehnt sich aber nach dieser σάρξ. — widersprechen sich also die Erklärungen Zahns nicht? Hilgenfeld, die apostol. Väter, Halle 1853 S. 199 bekennt nur eine Ähnlichkeit unseres

c. 20 mahnt Ignatius die Adressaten zum Gehorsam gegen ihren Bischof, indem er auf die Eucharistie hinweist mit Ausdrücken, welche dem Sinne von Joh. 6 entsprechen: „Ein Brot brechen wir, welches ist die Arznei der Unsterblichkeit (*φάρμακον ἀθανασίας*), ein Gegenmittel, dass wir nicht sterben (*ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*), sondern leben in Jesu Christo immerdar"[1]). Smyrn. c. 7

Citats mit Joh. 6, ohne eine Benutzung des Joh. Ev. durch Ign. zuzugeben (S. 282 f.) und erklärt die Stelle auch von der Sehnsucht nach dem Himmel in der Weise der Eucharistie. Harnack, Gesch. d. altchr. Litt., Chronol. S. 397 hält es für sehr wohl möglich, dass die joh. Schriften von Ign. gelesen worden sind, jedoch erblickt er fälschlich (Dogm. Gesch. S. 203) im Ausdruck von Rom. c. 7 eine rein symbol. Auffassung des Ign. von *σάρξ* und *αἷμα Χριστοῦ*. Auch nach Klee, Lehrb. d. Dogm. Gesch. 2. Bd. Mainz 1838 S. 175, betrachtet Ign. Rom. c. 7 die Eucharistie in tropologischer Beziehung. Nirschl, l. c. S. 92 f. begründet jenen gegenüber, welche die Stelle vom Genuss der himmlischen Seligkeit deuten, die verlangte Speise des Ignatius als Eucharistie allein: a) durch die nähere Bestimmung von „Brot Gottes" durch „Fleisch Jesu" und „Trank" durch „Blut Jesu" b) durch die Gegenüberstellung der unvergänglichen Speise der realen vergänglichen c) die Eucharistie ist wirklich unverwesliche Speise, der verklärte Leib des Herrn.

1) Funk, l. c. p. 190. Keil, Komm. zu Joh. S. 272 erkennt aus Eph. c. 20, dass Ign. Joh. 6 von der Eucharistie versteht, weil die Ausdrücke, womit die Wirkungen der Euch. bezeichnet werden, nur aus Joh. 6 entnommen sein können. Ebenso Nirschl, l. c. S. 90. Auch nach Hilgenfeld, l. c. S. 193, ist vom Brot des Abendmahls die Rede. Nach Harnack, Dog. Gesch. S. 202, liegt Joh. 6, 27—58 u. Eph. c. 20 die gleiche Auffassung vom Abendmahl zu Grunde. Vgl. S. 52 Note 2. Harnacks persönliche Auffassung von der Eucharistie geht aus seinen eigenen Worten hervor (Dog. Gesch. S. 435), worin er jene Väter als „abergläubisch" bezeichnet, welche „die hl. Speise als Mitteilung der Unverweslichkeit, als Unterpfand der Auferstehung" feierten. Nach Theod. Zahn, Einl. ins N. T. 2. Bd. S. 520 „beruht die Anschauung vom Abendmahl als *φάρμακον ἀθανασίας* ganz auf Joh. 6". Höfling, die Lehre der ältest. Kirche vom Opfer im Leben und Kult der Christen, Erlangen 1851 — eine polemische Schrift gegen Döllingers Buch: „Die Eucharistie in den ersten drei Jahrh." Mainz 1826 — sagt zu Eph. c. 20 und anderen ähnlichen Stellen: „Wenn man diese Stellen für sich liest, möchte man glauben, dass es stärkere Zeugnisse für die Gegenwart und den Genuss des wahren Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gar nicht geben könne. Aber dieser Glaube wird durch den Zusammenhang und andere Stellen erschüttert" (S. 37 f.). Zur Erschütterung führt Höfling auch obiges Citat zu Rom c. 7 an. Dieses sowie das aus Eph. c. 20 sei nicht von der Eucharistie, sondern allegorisch zu fassen. Höfling kennt überhaupt kein eucharistisches Opfer, keine Transsubstantiation (vgl. fast jede Seite seines Werkes!). Das Brot im Abendmahl ist und bleibt ihm Brot (S. 39 f. u. bes. zu Orig. in vorl. Arb. S. 69 Note 2 u. S. 71 Note 1), ist Symbol des Leibes Jesu; der Empfänger eignet sich mit diesem Symbol den einmal für uns geopferten Christus in seinem Fleisch und Blute an durch Glaube und

endlich nennt Ignatius die Eucharistie ebenfalls ,σάρκα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ', welches dem Empfänger die Auferstehung erwirkt[1]). Der Begriff ,σάρξ' im eucharistischen Sinne und die Bezeichnung der Auferstehung als Wirkung des Eucharistiegenusses ist nur johanneisch und zwar nur aus Joh. 6[2]). Ignatius hat also dieses Kapitel nach all den Citaten nur von der Eucharistie verstanden.

III. Irenäus, als Bischof von Lyon um 202 in der septimischen Verfolgung erlegen, des Polykarpus Schüler, von diesem mit johanneischem Geiste erfüllt[3]), berührt Joh. 6 auch nur in Anspielungen. So drückt sich in den Worten adv. haer. V. 2, 2. 3: „Den geschaffenen Trank hat er als sein Blut erklärt, womit er unser Blut benetzt und das geschaffene Brot hat er als seinen Leib eingesetzt, womit er unseren Leib stärkt“ der Sinn der Verse 55 und 56 (nach d. griech. Text) aus. In den fortführenden Worten liegt der Gedanke von Vers 54: „Aus der Eucharistie begründet sich die feste Dauer unseres Fleisches. Wie sollte auch nicht unser Fleisch das göttliche Geschenk annehmen, welches ist ewiges Leben (ζωὴ αἰώνιος), da es doch genährt wird vom Leib und Blute des Herrn“[4]). Der Totenerweckung (V. 54) thut Irenäus

---

Liebe. Das einzige von den apostolischen Vätern gekannte Opfer bei der Feier des Abendmahls sei dieses, dass sich die Gemeinde in Glaube und Liebe Gott hingebe (S 36; 121 ff.). Sogar jene Stellen bei Ignatius, welche man gewöhnlich als Zeugnisse für das Messopfer anführt, sind für Höfling ein Beweis für das allgemeine Priestertum. So oft überhaupt eine Väterstelle klar die Eucharistie bezeugt, führt Höfling dagegen den Zusammenhang ins Feld. Abgesehen davon, dass auch dieser gegen die eucharistische Auffassung nicht spricht, argumentiert Höfling selbst mit Stellen ausser ihrem Zusammenhang (So z. B. S. 38). Hört sich übrigens seine Bemerkung, jene Stellen z. B. zu Eph. c. 20 seien für sich betrachtet, der stärkste Beweis für die Eucharistie, nicht an, als habe er unfreiwillig den wahren Sinn derselben ausgeplaudert? Siehe Sprinzl, l. c. S. 280 ff.: Die Lehre der apostol. Väter u. d. Protestantismus.

1) Siehe Funk, l. c. S. 240. Ignatius gebraucht das Wort ,εὐχαριστία' viermal zur Bezeichnung des heiligst. Altarssakramentes: Eph. c. 17; Philad. c. 4; Smyrn. c. 7 u. 8. So auch Nirschl, l. c., Watterich, l. c. S. 37 u. 243. Vgl. hiezu und zu obigen Citaten auch Schwane, Dogm. Gesch. d. vornic. Zeit, Münster 1862 S. 632 f. und Klee, l. c. S. 170 ff.

2) So auch Theod. Zahn, Einl. ins N. Test. S. 520.

3) Siehe Fessler, Institut. Patrolog. Tom. I. p. 227.

4) Irenaeus his verbis nihil dicit, quam quod Dominus ait: „Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die“.. Hopfenmüller, St. Irenaeus, De Eucharistia, Bamberg. 1867 p. 28. Höfling l. c. S. 96 sagt, Ir. lehre in dieser Stelle eine

in weiteren Bemerkungen ausdrücklich Erwähnung: Eph. 5, 30[1]) sei wörtlich zu verstehen, da wir wirklich vom Blut und Leibe des Herrn in der Eucharistie genährt würden, was nach dem Vorgange des in die Erde gelegten und dann fruchttragenden Samenkorns und Weinstocks unsere Auferstehung bewirke[2]). Zu Mal. 1, 11[3]) endlich sagt Irenäus, dass diese Oblationen nicht nach dem Gesetz, sondern nach dem Geiste seien. „Darum ist auch das Opfer der Eucharistie nicht fleischlich (*σαρκική*), sondern geistig (*πνευματική*) und dadurch rein". Nach der Darbringung des Brotes und Kelches rufe man den hl. Geist an zur Konsekration der Gaben, damit die Empfänger dieser Abbilder (*ἀντίτυπα*)[4]) das ewige Leben (*ζωῆς αἰωνίου*) erlangten. (Fragm. deperd. op. 36)[5]). ‚*Ζωὴ αἰώνιος*' als Wirkung der Eucharistie stammt aus Joh. 6. Besonders aber tritt die Anspielung auf Vers 63 hervor: „Das Fleisch nützt nichts, meine Worte sind Geist und Leben." Irenäus erklärt diesen Vers, nach seinen Anspielungen darauf, ganz recht, nämlich von der Eucharistie, welche jedoch das vergeistigte göttliche und darum verklärte, nicht rohsinnliche Fleisch Christi sei. Unzweifelhaft hat Irenäus nach den angeführten Stellen Joh. 6 von der Eucharistie aufgefasst[6]).

Vereinigung des Fleisches und Blutes Christi mit den Substanzen von Brot und Wein, das eucharistische Opfer könne man aber daraus nicht folgern. Nur eine gewaltthätige Auffassung kann in unserem Citat eine Impanationslehre erblicken. Die Voreingenommenheit, mit welcher Höfling auch ganz klaren Zeugnissen über das eucharistische Opfer ihren Sinn abstreitet, zu heilen, liegt nicht in unserer Aufgabe. Vgl. das S. 55 zu Note 1 Gesagte.

1) „membra sumus corporis eius (Christi), de carne eius et de ossibus eius."

2) Ähnliche Stelle findet sich auch adv. haer. IV, 18, 5. Auch Zahn, Einl. ins N. T. 2. Bd. S. 520 lässt diese Stelle sowie obiges Citat (adv. haer. V) als vom Abendmahl handelnd ganz auf Joh. 6 beruhen.

3) „Ab ortu solis et usque ad occasum nomen meum glorificatum est in gentibus et in omni loco suffitus (*θυμίαμα* Räucherwerk) offertur nomini meo et victima munda".

4) „Antitypa id est ea, quae typum et figuras veteris Testamenti ut sacrificia et oblationes, novi Testamenti sacrificium praefigurantia, re ipsa et veritate exprimunt et exhibent" (Hopfenmüller l. c. S. 86).

5) Bei W. Wigan Harvey S. Irenaei libr. V adv. haer. Cantabr. 1857, Tom. II. p. 500 ff.

6) Das Gleiche meint auch Keil, Komm. zu Joh. S. 272.

§ 8. Die alexandrinische Schule.

I. Clemens von Alexandrien, gestorben um 216, der als Vorstand der alexandrinischen Katechetenschule ihre Blütezeit eröffnet, bietet uns im Pädagog einige unsere Rede berührende Stellen.

1. Erklärende Vorbemerkungen. a) Die alexandrinische Schule, die älteste christliche Lehranstalt mit ausgeprägter Organisation, hat sich um Ausbreitung und Verteidigung der christlichen Religion, sowie um die Begründung der christlichen Glaubenswissenschaft, hauptsächlich aber um die biblische Kritik und Exegese unsterbliche Verdienste erworben. Es herrschte in der Schule die spekulativ-idealistische, der Kontemplation und Mystik zugekehrte Geistesrichtung vor. Dieser entsprechend war ihre Schrifterklärung auch zumeist allegorisch und mystisch. Das einseitige Betreiben der allegorischen Deutung der Schrift, die Leugnung des Literalsinnes schädigte das Ansehen der an Verdiensten so reichen Schule[1]).

b) Das Dunkle[2]) der Ausführungen des Clemens über Joh. 6 erklärt sich *α*) aus dem Zwecke des Pädagogs. Aus ihm stammen, wie schon bemerkt, seine sämmtlichen Citate zu Joh. 6. Der Pädagog ist nämlich seiner Bestimmung nach eine praktische Ethik für Katechumenen, welche sich nach der ausgesprochenen Absicht des Verfassers[3]) nicht über Glaubenslehren verbreitet, sondern praktische Anweisungen zu einem christlichen Lebenswandel gibt. Glaubenslehren berührt Clemens nur gelegentlich und zu seinem ethischen Zweck[4]). Dies Verfahren zeigt er auch in den Stellen über unser

---

[1]) Ihr erster Vorsteher war Pantänus († 212), dessen Nachfolger Clem.; diesem folgte Origenes, dessen rastloses Schaffen die höchste Blütezeit d. Schule begründete. Ihr letzter bedeutender Vertreter war Didymus der Blinde. Von der Schule in Antiochien, der Gegnerin ihrer exegetischen Methode, heftig bekämpft ging sie in den nestorianischen und eutychianischen Wirren gänzlich unter.

[2]) Döllinger, die Euch. in d. ersten 3 Jahrh. S. 42, sagt: „Fast alle neueren Theologen, welche die Vorstellung dieses Kirchenvaters von der Eucharistie zu erforschen versucht haben, klagen über die Dunkelheit der auf dieses Sakrament sich beziehenden Stellen.“ So auch Probst, Tüb. Q. Schr. 1868, 50. Jahrg. S. 203.

[3]) ‚τό τέλος αὐτοῦ (παιδαγωγοῦ) βελτῶσαι τὴν ψυχήν ἐστιν, οὐ διδάξαι‘. Päd. I, 1.

[4]) Daraus erklärt sich die Bemerkung Langens, die Kirchenväter u. d. neue Test. S. 151: „Clem. scheint sich bei der Deutung der euchar. Rede nicht gleichgeblieben zu sein“.

Kapitel. β) aus der Arkandisciplin[1]), welche ihn nötigte, vor Katechumenen mit grosser Vorsicht und Zurückhaltung über die christlichen Mysterien zu sprechen. γ) aus der alexandrinischen exegetischen Methode, welche sich darin gefällt, vorzugsweise die allegorischen Beziehungen der biblischen Lehren herauszuheben, wodurch der buchstäbliche dogmatische Sinn zurückgedrängt wird. Auch Clemens erklärt Joh. 6 nach dem Prinzip seiner Schule.

2. Kritische Darstellung von Joh. 6 bei Clemens. Zu Joh. 6, 32. 33. 51 b sagt Clemens ungefähr: Die Nahrung Christi war der Wille des Vaters, unsere Nahrung ist Christus selbst. Ja, auch Brot vom Himmel nennt sich der Logos nach Joh. 6, 32. 33. „Und das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt" (Päd. I. 6). Clemens erklärt nach diesen Worten die ganze Rede bei Joh. 6 von der Eucharistie. Der Logos ist unsere Nahrung, er nennt sich Brot, dies Brot aber ist sein Fleisch, also ist sein Fleisch, d. h. die Eucharistie unsere Nahrung. Deutlicher darf Clemens vor Katechumenen nicht sprechen. Darum verhüllt er wieder mehr das Geheimnis der Eucharistie, indem er die geheimnisvollen Beziehungen zwischen Brot und fleischlichem Leib des Herrn hervorhebt. Beides muss durch Erde, Verwesung und Feuer gehen. Der Alexandriner fährt dann fort: „Da er aber sagte: „„Und das Brot, das ich gebe, ist mein Fleisch"", Fleisch aber vom Blute getränkt wird, das Blut aber als Wein allegorisiert wird, so muss man wissen, dass, wie Brot in eine Mischung geworfen den Wein aufsaugt, das Wässerige zurücklässt, so auch das Fleisch des Herrn, das Brot vom Himmel (*ἡ σάρξ τοῦ κυρίου, ὁ ἄρτος τῶν οὐρανῶν*), das Blut aufsaugt, indem es die frommen Menschen zur Unvergänglichkeit nährt (*εἰς ἀφθαρσίαν ἐκτρέφων*), die fleischlichen Begierden aber zur Vernichtung zurücklässt". Das angeführte Beispiel von der Ausscheidung des Wassers und Weines ist

---

[1]) Mit gutem Recht hielt die Kirche der ältesten Zeit besonders Lehre und Kult der Euch. vor Ungetauften geheim, da bei der Unkenntnis der christlichen Fundamentallehren, welche die Voraussetzung zum Verständnis der Euch. bilden, dies Sakrament zu Hohn und gehässigen Folgerungen Anlass geboten hätte. Vgl. Döllinger, l. c. S. 12 ff. Probst, Kirchl. Disciplin S. 310. Bes. Kolberg, Verfassung, Kult und Disciplin d. Kirche nach d. Schriften Tertullians, S. 53 ff. Schwane, Dog. Gesch. d. vornic. Z. S. 642 f. Bes. auch Klee, Lehrb. d. Dog. Gesch. II, S. 231 ff.

zwar unklar in seiner Anwendung auf den Leib des Herrn, widerspricht auch der Erfahrung, es lässt jedoch die Auffassung des Clemens erkennen: der Leib des Herrn macht den Menschen unsterblich, indem er sich mit dem, was in ihm gut ist, gleichsam vereinigt, um das Gute zu erhalten und zu mehren und das Schlechte vernichtet. Neben dem wörtlichen Citat von V. 51 b merken wir Anspielungen auf die folgenden Verse. Die Schlussbemerkung will die ausgesprochene Auffassung nicht umstossen: „So wird auf mehrfache Weise der Logos allegorisiert als Speise, Fleisch, Nahrung, Brot, Blut und Milch. All dies aber ist der Herr zum Genuss für uns, die wir an ihn glauben“. Ja, nur zu deutlich hat Clemens im Vorhergehenden von der Eucharistie gesprochen. Um der Arkandisciplin zu genügen und nichts zu verraten, sagt er darum, wenn man den Logos Fleisch nenne, so sei dies allegorisch, um die Katechumenen zu veranlassen, auch das Vorhergesagte allegorisch zu fassen. In gleicher Weise, zuerst wörtlich, dann allegorisch erklärt Clemens an einer anderen Stelle das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes bei Joh. 6: „Der Logos ist dem Kinde alles, Vater und Mutter, Erzieher und Ernährer. ,,Esst mein Fleisch“, sagt er, ,,und trinkt mein Blut.“ Eine solche Nahrung gibt er uns, reicht sein Fleisch dar und giesst sein Blut aus .... O paradoxes Geheimnis! Das fleischliche Verderben, wie auch die alte Nahrung, befiehlt er uns, abzulegen, die Lebensart Christi aber anzunehmen, durch den Empfang seiner selbst ihn in uns niederzulegen und in der Brust zu bergen“. (Päd. I. 6). Christus ist also Vater und Mutter des Kindes durch dessen Taufe, Ernährer aber durch die Eucharistie nach Joh. 6, die nach der Wiedergeburt gereicht wird. Als ob durch nichts gehindert, bespricht Clemens frei und klar die eucharistische Speise. Wiederum aber der disciplina arcani gedenkend fährt Clemens fort: „Aber du willst nicht in dieser Weise erwägen, sondern in einer gebräuchlicheren (*κοινότερον*), so höre: Fleisch bezeichnet allegorisch den hl. Geist . . . ., Blut den Logos . . . . Die Vereinigung beider ist der Herr, die Nahrung der Kinder; die Nahrung d. h. Jesus, der Logos Gottes, ist fleischgewordener Geist, geheiligtes himmlisches Fleisch“. Die Allegorisierung ist eine absichtliche. Nach seiner Ansicht ist die allegorische Deutung für die Zuhörer begreiflicher als das ‚*παράδοξον μυστήριον*‘, das sie überhaupt jetzt noch nicht erfahren durften. Übrigens liegt diese Allegorisierung in Geist und Logos der Auffassung von der Eucha-

ristie nicht fern. Ist sie etwas anderes als „ὁ Λόγος Πνεῦμα σαρκούμενον, ἁγιαζομένη σάρξ?“ [1]).

Es ist noch eine Stelle aus Päd. I, 6 zu bezeichnen, in welcher Clemens die Ausdrücke σάρξ und αἷμα der eucharistischen Rede rein allegorisch erklärt. Durch „Fleisch und Blut“ wolle der Herr Glaube und Hoffnung figürlich ausdrücken, wodurch die Kirche zusammengehalten wird. Diese ganz willkürliche Allegorisierung, in welcher sich Clemens gefällt, entspricht eben der Richtung seiner Schule und ändert an dessen bekannten Auffassung nichts.

3. Resultat. Es ist kein Grund vorhanden, über die Auffassung des Clemens von Joh. 6 zu zweifeln. Er erkennt die Eucharistie als Gegenstand der Rede. Bei ihrer Deutung ist er sich nur scheinbar nicht gleich geblieben. Diese zwischen dem wörtlichen und allegorischen Sinn schwankende Interpretation befremdet uns nicht. Clemens sah sich durch seinen Stand und durch die Richtung seiner Schule dazu veranlasst.

II. Origenes, wahrscheinlich zu Alexandrien geboren, 254 zu Tyrus gestorben, des Clemens Schüler und Nachfolger im Vorsteheramte der Katechetenschule, arbeitete rastlos für das Verständnis der hl. Schrift. Neben seinem Hauptwerk der Hexapla schrieb er Kommentare zu allen Büchern des alten und neuen Testamentes, Scholien zur Erläuterung schwieriger Stellen und Homilien in der Form praktisch exegetischer Lehrvorträge. Seine Auffassung von unserem Kapitel lässt sich hauptsächlich aus einzelnen Stellen seiner Kommentare zu Johannes und Matthäus, aus einigen Homilien zu Numeri und Leviticus und aus seiner Schrift „de oratione“ erkennen. Wie Clemens von Alexandrien ist auch Origenes in seiner Exegese von der Arkandisciplin, besonders aber von der alexandrinischen Erklärungsmethode beeinflusst.

Kritische Darstellung von Joh. 6 bei Origenes.

---

1) Zu beachten ist noch eine Stelle, die an Joh. 6 anklingt, im Päd. II, 2. Clem. unterscheidet hier ein zweifaches Blut des Herrn, das sinnliche (σαρκικόν) und das geistige (πνευματικόν). In letzterer Form wird es genossen, es heiligt auch den Körper. Clemens kennt also ein wirkliches Trinken des pneumatischen Blutes Christi. Wird er unsere Rede also, welche vom Trinken des göttl. Blutes handelt, nicht von d. Euch. aufgefasst haben? Auch nach Schwane, l. c. S. 698 f, spricht Clem. in dieser wie in der ob. Stelle v. d. Eucharistie. Auch Harnack (Dogmengesch. 1. Band. S. 436 f.) erkennt in der Stelle die Eucharistie als „Einigung des göttl. Logos mit dem menschl. Geiste“; nach ihm gibt Clem. dieser hl. Speise auch eine „Beziehung auf den Leib.“

1. Allegorische Auslegung. Es lässt sich bei Origenes ebensowenig wie bei Clemens bestimmt erweisen, ob er in unserer Rede gewisse Teile unterschied. Die aus Joh. 6 citierten Verse sind unterschiedlos für die eine Sache gebraucht, welche das Himmelsbrot ist, das bald eucharistisch, bald allegorisch gedeutet wird. Auf letztere Art wird Joh. 6, 33 erklärt, wo Himmelsbrot Allegorie für Tugend ist: „Wie das Leben lebendiges Brot ist, welches vom Himmel herabsteigt und der Welt das Leben giebt, so ist der Tod totes Brot. Jedes vernünftige Wesen nährt sich also vom lebendigen oder toten Brote, je nachdem es gute oder schlechte Gedanken zulässt, und so nährt sich der Gute vom lebendigen himmlischen Brote, der Schlechte vom toten Brote.“ (Komment. in Matth. t. 12, 33). Gleichen Inhalts in anderer Form ist eine Stelle in Schol. in Luk. 9, 27[1]). Indem dann Origenes das Himmelsbrot dem Sauerteig der Pharisäer gegenüberstellt, erklärt er es damit mehr als Aneignung des Lebens und der Lehre Christi[2]). Select. in Ps. zu ps. 77, 25 ist das Himmelsbrot rein geistige Speise, welche anfangs nur die Engel genossen, jetzt aber auch die Menschen essen[3]), nach den Worten des Herrn: Ich bin das Brot vom Himmel. Willkürlich ist eine Erklärung des 55. Verses: Der Speise bei Joh. 4, 34 entspreche auch ein Trank. Die Speise kann die That (*τὸ πρακτικόν*) bezeichnen, der Trank die Erwägung (*τὸ θεωρητικόν*). „Ob man aber auf diese Unterscheidung jenes Wort: „„Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank““, zurückführen kann, darüber kannst du selbst entscheiden.“ (Komment. in Matth. t. 16, 7). Origenes selbst erklärt hiemit V. 55 vielleicht allegorisch, nötigt aber anderen seine Ansicht nicht auf. In einigen anderen Stellen spricht er sich nicht deutlich genug aus, ob er unter dem

---

1) Christus ist der *ἄρτος ζῶν*, die Sünde ist *ἄρτος νεκρός*. Von beiden nährt sich der Mensch. Die Tugendhaften sterben nicht, weil sie sich immer mit dem Lebensbrote nähren.

2) „Vom Sauerteig der Pharis. sollen nach dem Willen Jesu seine Jünger nicht mehr essen, da er ihnen eine neue geistige Speise bereitet habe, indem er selbst sich ihnen gibt . . . als das lebendige Brot, welches vom Himmel herabsteigt und der Welt das Leben gibt. . . . Also ist zu scheiden der Sauerteig der Pharis. und jede unreine und unwahre Speise vom lebendigen Brot, das vom Himmel kommt, damit nicht jemand Pharisäisches aufnehme, sondern sich am Genusse des lebendigen und wahren Brotes stärke“ (Komment. in Matth. t. 12, 5.

3) „Comedere autem hoc loco significat cognoscere“.

Himmelsbrote eine reale oder rein geistige Speise versteht. So im Komment. in ep. ad Rom. 7, 11[1]) und zu Levit. hom. 16, 5[2]).

2. Wörtliche Auslegung von der Eucharistie. Origenes wird auf akatholischer Seite bezüglich seines Glaubens an die Eucharistie meist ganz falsch beurteilt[3]). Die gegnerischen Anschuldigungen widerlegen sich durch die folgenden Citate, in denen der Alexandriner Joh. 6 ganz deutlich von der Eucharistie auffasst. Bei seinen Erklärungen über dieses Sakrament bedient er sich fast nur des Johannesevangeliums. Auf Grund von Joh. 6 betrachtet er die Eucharistie:

a) in Beziehung zu ihren Vorbildern. Sie wurde vorgebildet α) in den Schaubroten. Origenes gibt die Bedeutung der Schaubrote an: Sie sollten den Herrn an die zwölf Stämme erinnern, dass er sich ihrer erbarme. Dann fährt er fort: „Aber recht gering und schwach ist eine solche Fürsprache. Denn welchen Nutzen der Erbarmung hat sie gebracht, wenn durch ein Brot nur die Früchte eines Stammes, durch die Früchte die Mühen in Betracht kommen sollen? Wenn man dies aber bezieht auf das grosse Geheimnis (ad mysterii magnitudinem), so wird man

1) „Wenn Hunger sich einstellt, so kann mich das nicht verwirren; habe ich doch das Brot des Lebens, welches vom Himmel kommt und das hungernde Herz erquickt; und nie kann jenes Brot ausgehen, denn es ist vollkommen und ewig."

2) Zu Lev. 26, 5: et manducabitis (comedetis) panem vestrum in saturitate sagt Origenes: „Das fasse ich nicht von einem körperlichen Segen auf, als ob der, welcher das göttliche Gesetz erfüllt, jenes gewöhnliche Brot im Überfluss erhalte. Essen denn nicht auch die Ruchlosen nicht nur im Überfluss, sondern mit Lust? Wenn wir daher auf den blicken möchten, der sagte: „„Ich bin das lebendige Himmelsbrot; wer von diesem isst, wird ewig leben"", und beachten, dass er, der dieses sprach, das Wort war, womit sich der Geist nährt, dann erkennen wir, von welchem Brote gesagt wurde: Et manducabitis panem vestrum in saturitate".

3) Döllinger l. c. S. 70 bemerkt: „Diese mögen sich erst Folgendes beantworten: Wenn Origenes einer Theorie von der Euch. gefolgt, die von der kath. Lehre so sehr abweicht, warum haben dann seine Feinde, welche alle Irrtümer aus seinen Schriften mit Bienenfleiss zusammensuchten, nicht auch diesen als Irrtum herausgehoben? Warum klagte ihn niemand wegen der Euch. zu einer Zeit an, wo, wie allgemein zugegeben wird, die Lehre von der realen Gegenwart Jesu im allerhlgst. Sakramente schon die herrschende war?" So wird auch Harnacks Behauptung (Dogmengesch. 1. Bd. S. 437), „Essen u. Trinken, überhaupt das Mitmachen einer Handlung, sei bei Orig. etwas völlig Gleichgültiges, da der verständige Christ sich allzeit vom Leibe Christi nähre, d. h. dem Worte Gottes, durch die angeführten Stellen widerlegt.

finden, dass jene Erinnerung die Kraft einer gewaltigen Erbarmung besitzt. Wenn du dich hinwendest zu jenem Brote, welches vom Himmel herabgestiegen, dieser Welt das Leben giebt, zu jenem Brote, welches uns Gott als Versöhnung vorgesetzt hat durch den Glauben im Blute desselben, und wenn du hinblickst auf jenes Andenken, wovon der Herr sagt: „Thut dies zu meinem Andenken", so wirst du finden, dass jenes Gedächtnis allein Gott den Menschen gnädig macht. Wenn du dich also aufmerksam an die kirchlichen Geheimnisse erinnerst, so wirst du in den Vorschriften des Gesetzes das Vorbild der künftigen Verwirklichung finden. Doch ist hierüber nicht mehr zu sagen .... Wir können übrigens auch anders sprechen. Jedes Wort Gottes ist Brot, aber es ist ein Unterschied unter den Broten" (Hom. 13, 3 in Lev.). Hiernach sind die Schaubrote Symbol der Eucharistie. Und nur als solche haben sie wahre Kraft der Versöhnung. In sanguine eius (scil.panis) hat uns Gott dieses Brot vorgelegt, d. h. aus dem Kreuztod entstand uns jenes Andenken, von welchem es heisst: Thut dies zu meinem Andenken, welches jetzt eines der „ecclesiastica mysteria" ist. Origenes fasst also nach dem Zusammenhang das Brot eucharistisch. Bezeichnend ist ihm darum auch in der gleichen Homilie (n. 5) die geistige Speise der Lehre Christi nicht panis, sondern cibus panis. Auch stellt er ausdrücklich die allegorische Deutung des Brotes vom Worte Gottes überhaupt der wörtlichen gegenüber. β) im Manna. Zu Joh. 6, 49. 51 sagt Origenes, die Israeliten feierten in ihrem Land ein fröhlicheres Pascha als in Ägypten, und fährt fort: „Denn nicht mit Geringerem bewirtet sie Gott, nachdem sie das Land der Verheissung in Besitz genommen; auch nicht durch Jesus erhalten sie ein geringeres Brot. Dies ist klar, wenn man denkt an das wirkliche heilige Land und an das höhere Jerusalem. Darum heisst es auch im Evangelium: „„Die Väter haben in der Wüste Manna gegessen und sind gestorben (V. 49), wer dieses Brot isst, wird ewig leben (V. 52)."" Origenes spricht hier von einer Speise, welche die Juden in Palästina erlangten: es war eine Speise von Gott und ein Brot von Jesus. Letzteres ist wiederum zweifach, weil gegeben in Palästina und im höheren Jerusalem (*ἄνω Ἱερ.*). Dies ist nach Joh. 6, 49. 51 vorzüglicher als Manna. Der Sinn dieser etwas dunklen Stelle wird im Folgenden klargelegt: „Das Manna war nämlich ein Brot des Fortschritts, ein Brot für Unmündige, ein Brot für solche, die unter Aufsehern standen.

Das neue Brot, im hl. Land nach der Güte Jesu vom Getreide der Erde geerntet, ... war lebenskräftiger als jenes . . . Wer davon ass, konnte zwar sterben. Wer aber auch von dem Brote absieht, welches nach jenem (Manna) gegeben wurde, und dieses, welches auch das Brot im hl. Lande übertrifft, geniesst, der wird leben in Ewigkeit"[1]) (Komment. in Joh. t. 6, 26). Es ist also von einem dreifachen Brote die Rede, vom Manna, vom Brote im Lande Israel und vom Brote, welches auch das letztere seiner Wirkung nach übertrifft. Dies ist die Eucharistie. Denn mit den beiden ersten Broten meint Origenes wirkliches Brot; also muss auch das Brot des 51. Verses, welches mit jenen verglichen wird, ein reales, und zwar das eucharistische sein. Manna und das gewöhnliche Brot — man denke nur an die Brotvermehrung — sind zudem Vorbild der Eucharistie. So ist Manna ein ‚ἄρτος προκοπῆς', der fortschreiten soll vom Schatten zur Wirklichkeit, welche im ‚ἄνω Ἰερουσαλήμ', d. h. in der Kirche auf Erden eingetreten ist. Ganz klar ist dieser Gedanke in folgendem Citat enthalten: „Was früher rätselhaft angedeutet wurde, wird jetzt in Wesen und Wahrheit erfüllt . . . . Früher war die Taufe vorgebildet in der Wolke und im Meere, jetzt aber besteht in Wahrheit eine Wiedergeburt im Wasser und hl. Geiste. Damals war Manna eine Speise im Rätselbilde, jetzt aber ist in Wirklichkeit das Fleisch des Logos Gottes eine wahre Speise, wie er selbst sagt: „„Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank"" (Hom. 7 in Num.). Aus dieser Stelle ergibt sich zweifellos die Auffassung unserer Rede von der Eucharistie. Die Gegenüberstellung von species und aenigma als Vorgebildetes und Vorbild ist bei Origenes gebräuchlich[2]). Mit dem „Fleische des

[1]) Der griechische Text des letzten Satzes lautet: ‚ὁ δὲ φθάσας ἐπὶ τὸν μετ' ἐκεῖνον ἄρτον φαγὼν αὐτὸν ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα'. Die griech. Konstruktion bei φθάνω lässt sich im Deutschen nicht gut nachahmen; ἐπὶ fasst man am besten als Adverb, welches zum vorausgehenden Verbum gehört und es verstärkt. Vgl. Benseler, griech. Lexik. Leipzig 1879 S. 282.

[2]) Vgl. Döllinger l. c. zu Origenes. — Höfling, l. c. S. 188 stimmt in der Erklärung von aenigma und species und im Schlusse aus dem Manna auf die Realität der caro verbi Dei mit Döllinger überein. Nur bedenke letzterer nicht, dass unsere unserer Vorstellungsweise entsprechende Terminologie auf Origenes keine Anwendung dulde. Höfling meint also, Orig. könne sich auch unter der caro verbi Dei etwas anderes als die Eucharistie nach kathol. Auffassung gedacht haben. Eigenthümlich, dass Höflings Terminologie immer wunderbar mit der des Origenes übereinstimmen soll!

Logos“ also, welches durch das reale Manna vorgebildet worden ist, kann er nur die Eucharistie meinen, welche eben im Manna ihr Vorbild hat[1]). Ferner ist Taufe gewiss als Sakrament gefasst, also ist das Fleisch des Logos bei Joh. 6, parallel zur Taufe gestellt, als das sakramentale Fleisch verstanden. γ) im Paschalamm. Origenes schreibt: „Da der Logos Fleisch geworden ist, und der Herr sagt: „„Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset u. s. w.““ (V. 53—56), ob das wohl nicht das Fleisch des Lammes ist, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, und das Blut, mit welchem man die beiden Pfosten und die Schwelle in den Häusern bestreichen muss, wo wir das Pascha essen; und vom Fleisch dieses Lammes muss man geniessen in der Zeit der Welt, welche die Nacht ist. Das Fleisch ist aber am Feuer gebraten zum Azymenbrot zu essen. Denn der Logos Gottes ist nicht bloss Fleisch. Er sagt ja: „„Ich bin das Brot des Lebens““, und: „„Das ist Brot vom Himmel u. s. w. (V. 50—51a). Und das Brot, das ich spenden werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt““. Wahrlich, wenn wir in Reue über unsere Sünden Gottes wegen in Betrübnis kommen, welche dann in uns eine Sinnesänderung zum gewünschten Heile bewirkt, dann essen wir zu Endivien Fleisch des Lammes, oder, wenn wir in Prüfungen die Lehren der Wahrheit suchen und uns von ihnen ernähren lassen“[2]) (Komment. in Joh. t. 10, 13). Das Fleisch und Blut des Lammes ist nach unserer Stelle die Eucharistie. Das Lamm ist nämlich Christus; dessen Fleisch und Blut soll auf Erden genossen werden. Und diese Nahrung empfiehlt der Herr Joh. 6. Origenes vergleicht die Eucharistie mit ihrem Vorbilde, dem Paschalamm, indem er die besonderen Vergleichungsmomente hervorhebt. Solche sind: a) der Genuss des Fleisches. Auch die Eucharistie wird genossen und zwar auch in der Nacht, (*ἐν τῷ τοῦ κόσμου χρόνῳ, ὅς ἐστι νύξ*). b) das Bestreichen der Thürpfosten mit dem Blute. Auch beim Empfang der Eucharistie geschieht das. Denn „die Jünger Christi essen das für uns geschlachtete Osterlamm, Christum, der gesagt: „„Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinkt, werdet ihr das Leben nicht in euch haben““. Eben dadurch, dass sie sein Blut trinken, salben sie die Pfosten des Hauses ihrer Seele.“ (In Matth. Komment. Ser. Migne. T. 13 p. 1615). c) Die

---

[1]) So auch Schwane l. c. S. 705.

[2]) Vgl. Ex. 12.

Vorschrift, das Osterlamm gebraten und zum Azyma zu essen. Die Erfüllung auch dieser beiden Momente erblickt Origenes bei der Eucharistie darin, dass sich der Herr, wenn er zum Genusse seiner selbst auffordert, nicht bloss Fleisch, sondern auch Brot nennt. Wie dies durch Feuer zum Genusse bereitet wird, so wird auch die Eucharistie nicht als das rohe Fleisch des Herrn, sondern als das durch das Feuer des Opfertodes hindurchgegangene vergeistigte uns vorgelegt[1]). Diesen Gedanken drücken die Worte aus: „Nicht bloss Fleisch ist der Herr, er nennt sich auch Himmelsbrot“. Sie sollen wohl einen Hinweis auf den würdigen Empfang der Eucharistie enthalten. Der Herr ist nicht blos Fleisch, sondern auch Brot vom Himmel, d. h. Gott und Geist, wodurch wir zum geistigen d. h. würdigen Empfang der Eucharistie gemahnt werden. Solche Deutungen von Brot sind zwar willkürlich, aber geistreich. Sie bilden den Übergang zur Allegorie, welche Origenes nicht entbehren kann. Seine Erklärung von „Fleisch des Herrn essen“ mit „Sünden bereuen und festhalten an der wahren Lehre“ kommt uns somit nicht wunderlich vor; sie ändert nichts an seiner bekannten Auffassung von Joh. 6. Ebenso begegnet uns im Hinweis auf das Osterlamm die wörtliche und allegorische Auslegung von V. 53 in folgender Stelle: „Die Juden essen in fleischlicher Gesinnung das Fleisch des Lammes (carnes agni), wir aber geniessen das Fleisch des Logos Gottes (carnem Verbi Dei). Denn er sagt selbst: „„Wenn ihr mein Fleisch nicht esset, werdet ihr das Leben nicht in euch haben““. Wenn wir Vollkommenes und Nachdrückliches... reden, setzen wir auch das Fleisch des Logos Gottes (carnes V. D.) zum Genusse vor. Mystische und dogmatische, vom Glauben an die Trinität erfüllte Reden ...., das alles ist Fleisch des Wortes Gottes (carnes V. D.); wer sich mit vollem Verständnis mit diesem nährt, der bringt wahrhaft ein festliches Paschaopfer dar“ (Hom. 23, 5 in Num.). Das Fleisch des Logos, dem Paschalamm gegenüber gestellt, kann nichts anderes als die Eucharistie sein. Der buchstäblichen Erklärung folgt dann die allegorische nach der Weise des Origenes. Man beachte die Unterscheidung von caro und carnes. Der Singular bezeichnet die Eucharistie, das eine, unveränderliche Fleisch des Logos; den Plural carnes setzt Origenes passend für Fleisch im allegorischen Sinne. Solcher Arten gibt es mehrere: Glaube, Reue, Liebe u. s. w.

---

1) Ganz der Gedanke des Lehrers des Orig., des Clemens. Siehe S. 59

Auch das rohsinnliche Fleisch nennt Origenes carnes aus ähnlichem Grunde. — Er betrachtet die Eucharistie zu Joh. 6 auch b) als sakramentale Kommunion. α) In der Schrift De oratione sagt er, Jesus verstehe bei Joh. 6 unter Brot bald etwas von ihm Verschiedenes, bald sich selbst. Brot stehe in der hl. Schrift überhaupt für Speise. Eine Speise, welche Brot genannt werde, bezeichne etwas von Christus Verschiedenes[1]). So bei Joh. 6, 32 seine Lehre (σοφία τοῦ θεοῦ, ἀλήθεια). Brot als Fleisch bezeichnet, bedeute Christum selbst. Und dies sei der Fall, wenn es heisse: „Ich bin das Brot des Lebens u. s. w.“ (V. 35 u. 48—51 a). Origenes fährt dann fort: „Weil sich nicht alle mit der Härte und Festigkeit der göttlichen Lehren nähren können, darum wollte der Herr für die Vorgerückteren[2]) eine Athletennahrung (ἀθλητικὴ τροφή) bereiten und so sagt er: „„Das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt. Wenn ihr mein Fleisch nicht esset u. s. w.““ (V. 53—57). Das ist die wahre Speise, das Fleisch Christi, der als Logos Fleisch wurde nach den Worten: „„Und der Logos ist Fleisch geworden.““ Wenn wir ihn aber trinken[3]), wohnt er in uns; wenn er aber ausgetheilt wird (ἐπὰν ἀναδιδῶται), erfüllt sich das Wort: „„Wir haben seine Herrlichkeit gesehen““ (De oratione n. 27). Origenes erklärt in diesem Citat jenes Brot, welches bei Joh. 6 Fleisch genannt wird, unzweifelhaft von der sakramentalen Speise der Seele, der Eucharistie. Dies ergibt sich: α) aus dem Wortlaut. Die Speise bei Joh. 6 ist ‚ἀληθὴς βρῶσις‘, bestehend aus Λόγος und σάρξ. Sie wird zum Genusse ausgeteilt. β) aus der ausdrücklichen Gegenüberstellung von Lehre und Fleisch Christi (μάθημα und ἀθλητικὴ τροφή) bei Joh. 6[4]). Das

---

1) Denselben Gedanken s. S. 64.

2) τελειότεροι sind die Getauften, die aus dem Katechumenat zum Christentum Vorgeschrittenen.

3) Der griech. Text lautet: ‚ὅτε δὲ πίωμεν αὐτόν‘, die lateinische Version: „quando a nobis manducatur“.

4) Probst wundert sich, dass Origenes an citierter Stelle ohne Nötigung vom hl. Leibe spricht, der gegessen wurde, der nichts anderes ist als die Eucharistie; und noch dazu in einer Schrift, welche Juden und Heiden in die Hände kam. Konnte Orig. dadurch nicht jener Verleumdung vom Schlachten und Essen eines Kindes Vorschub leisten? Nur der christliche Glaube konnte ihn zu einer solchen Sprache bewegen (S. Tüb. Qu. Schr. 1864 S. 472). Die Arkandisciplin verpflichtet eben umsoweniger, je mehr die Zahl der Gläubigen wächst. Origenes beobachtet sie darum nicht so streng wie Clemens. —

Brot des 32. Verses allegorisch zu fassen, es von V. 35 an aber von der Eucharistie zu erklären, ist wiederum willkürlich, weil es in diesen beiden Versen ein und dasselbe ist. An einer anderen Stelle erhebt sich auf Grund von Num. 23, 24 [1]) die Frage: Welches Volk trinkt denn Blut? Origenes antwortet: „Daran stiessen sich im Evangelium solche, die dem Herrn folgten, und sprachen: „„Wer kann Fleisch zu essen und Blut zu trinken geben?“ “ Aber das christliche, das gläubige Volk hört das und nimmt es an und folgt dem, der gesagt: „„Wenn ihr mein Fleisch nicht esset und mein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben, weil mein Fleisch wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank ist“ “ ..... Wir trinken aber, wie man von uns sagt, das Blut Christi nicht nur in sakramentaler Form (sacramentorum ritu), sondern auch, wenn wir seine Worte aufnehmen, in welchen Leben ist, wie er selbst sagt: „„Die Worte, die ich gesprochen, sind Geist und Leben.“ “ Also er selbst wurde verwundet, dessen Blut wir trinken, d. h. dessen Lehrworte wir aufnehmen“ (Hom. 16, 9 in Num.). Was kann Origenes mit den Worten: „Das christliche Volk gehorcht dem Herrn in Bezug auf Joh. 6, 53 f.“ anders meinen als den Empfang der Kommunion? Klar genug ist der Ausdruck: „Wir trinken das Blut Christi sacramentorum ritu. Ritus ist die äussere Form, in welche man die Feier der Geheimnisse kleidet. Sacramentum fasst Origenes, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, im heutigen Sinn eines wirklichen Sakramentes [2]). Mit der wörtlichen verbindet er abermals die allegorische Deutung, in deren Bereich er auch den 63. Vers zieht, allerdings mit Preisgabe des richtigen Sinnes [3]) [4]). Wichtig ist für uns noch folgende Stelle. Der

---

Höfling l. c. S. 186 sagt, Origenes nenne in obiger Stelle die Lehre vom Fleisch und Blut Jesu eine ‚ἀθλητικὴ τροφή‘. Einer solchen Auffassung widerspricht der Sinn und Zusammenhang der Stelle.

[1]) „Ecce populus ut leaena consurget et quasi leo erigetur: non accubabit, donec devoret praedam et occisorum sanguinem bibat“.

[2]) Probst, l. c. S. 478 begründet dies. Auch Höfling, l. c. S. 185 sagt, Orig. rede vom sakramentalen und aussersakramentalen Empfang des Leibes und Blutes Christi. Einen eigentlichen Unterschied gebe es aber in der Art des Genusses nicht. Beim Sakrament komme eben nur der symbolische Leib dazu: eben wiederum die antikath. Auffassung vom Abendmahl!

[3]) Seine Exegese zu V. 63 ist: Meine Worte sind Geist und Leben d. h. sie sind von einer figürlichen Speise zu verstehen. Blut Christi trinken ist daher gleich: seine Lehre annehmen.

[4]) Noch ist eine Stelle anzuführen, welche in deutlichen Anspielungen

ganze Zusammenhang bezieht sich schon auf die sakramentale Kommunion. Origenes sagt: „Nicht die Materie des Brotes (ὕλη τοῦ ἄρτου), sondern das darüber gesprochene Wort ist es, was dem würdig den Herrn Geniessenden nützt. Und soviel über den typischen und symbolischen Leib (περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος). Vieles aber könnte man über eben den Logos sagen, welcher Fleisch wurde und eine wahre Speise, deren Empfänger leben wird in Ewigkeit, indem sie kein Schlechter (mit Nutzen) geniessen kann. Denn wenn ein solcher den Logos, der Fleisch geworden und lebendiges Brot ist, (mit Nutzen) geniessen könnte, stünde nicht geschrieben: „„Jeder, der dieses Brot isst, wird ewig leben““ (Komment. in Matth. t. 11, 14). Origenes unterscheidet an der Eucharistie ein zweifaches: das Materielle und das durch die Konsekration Gewordene. Ersteres, d. h. das Brot an sich, sowie, nach der Konsekration, die Gestalt des Brotes an sich nützt nichts, sondern das, was es durch die Konsekration geworden. Origenes verfällt allerdings in Ungenauigkeiten, wenn er von der Materie des Brotes statt von dessen Gestalten in der Eucharistie redet und deren Gestalt und Inhalt, was sich nur theoretisch trennen lässt, auch praktisch in den Wirkungen der Eucharistie auseinanderscheidet[1]. Das Ungenaue im Ausdruck berührt die Auffassung des Origenes von der Eucharistie nicht. Ebenso verstehe man die Bemerkung: „soviel vom typischen und symbolischen Leib“, welche in Beziehung zu unserer Rede gebracht wird, nicht falsch! Typisch und symbolisch ist soviel wie sakramental. Der Leib Christi erscheint uns nicht in seiner wahren Gestalt, sondern unter dem Typus und Symbol d. h. unter dem sichtbaren Zeichen der Brotsgestalt[2]. Wir bezeichnen ja

---

auf Joh. 6 von der Eucharistie handelt: „Der Nutzen dürfte für den, der das lebendige Brot zu seinem Schutze empfängt, nicht wohl ausbleiben. Wenn er aber für einen ausbleibt, so geschieht dies durch eigene Schuld, indem man das lebendige Brot und den wahren Trank leichtsinnig empfing. Denn durch diese wird der Flügel (scil. des Geistes) genährt, befruchtet und wieder aufgerichtet“ (Contra Cels. 6, 44). Origenes versteht unter dem leichtsinnigen Empfang doch wohl den sakramentalen. Ein rein geistiger leichtsinniger Empfang wäre doch eher ein Absurdum zu nennen.

[1]) So auch Schwane l. c. S. 703.

[2]) Nur diejenigen werden versuchen, wegen der Worte ‚τυπικὸν καὶ συμβολικὸν σῶμα‘ den Origenes wegen seines Glaubens an die Eucharistie zu verdächtigen und ihm deshalb auch eine figürliche Auffassung von Joh. 6 nachzureden, welche den Sprachgebrauch der Väter nicht kennen. Das Wort

auch die Eucharistie mit Brot, Sakrament, Symbol, indem wir sie so benennen, wie sie unseren irdischen Augen erscheint. Der Sinn des Citats ist also: Das Nutzbringende an der Eucharistie ist der fleischgewordene Logos, aber nach Joh. 6, 51 ff. nur für den würdigen Empfänger[1]. *β*) Endlich wendet sich Origenes gegen

---

„typisch, Typus" findet sich häufig bei ihnen. Dass sie mit dieser Bezeichnung die Eucharistie meinten, beweist sich: 1. aus den Vätern selbst: So sagt Eusebius von Cäsarea: Wir werden unterrichtet, *‚τούτου δῆτα τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων, τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος κατὰ θεσμοὺς τῆς καινῆς διαθήκης‘* (Demonst. evang. 5, 3). Eusebius redet vom hl. Messopfer. Er nennt Fleisch und Blut des Herrn *σύμβολα*, weil sie — nach dem Zusammenhang der Stelle — uns erinnern ans blutige Opfer und uns antreiben sollen zu persönlichen Opfern des Lobes, der Reue, der Gebete. Ebenso l. c. l. 8. Cyrill von Jerusalem schreibt: *‚Ὥστε μετὰ πάσης πληροφορίας ὡς σώματος καὶ αἵματος μεταλαμβάνωμεν Χριστοῦ. Ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα κτλ.‘* (Cat. 22, 3). Andere Gründe, warum die Eucharistie *τύπος* genannt wird, gibt Johannes Damascenus an: *‚Εἰ δὲ καί τινες ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τὸν ἄρτον καί τὸν οἶνον ἐκάλεσαν, ὡς ὁ θεοφόρος ἔφη Βασίλειος, οὐ μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι* (Konsekration) *εἶπον, ἀλλὰ πρὶν ἁγιασθῆναι αὐτὴν τὴν προσφορὰν οὕτω καλέσαντες‘*. Ferner: *‚Ἀντίτυπα δὲ τῶν μελλόντων λέγονται, οὐχ ὡς μὴ ὄντα ἀληθῶς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι νῦν μὲν δι' αὐτῶν μετέχομεν τῆς Χριστοῦ θεότητος, τότε δὲ νοητῶς διὰ μόνης τῆς θέας‘* (De fid. orthod. 4, 13). 2. Auch die neueste katholische Literatur hat die Väter mit dieser Bezeichnung *τύπος* richtig verstanden. So sagt Döllinger: Der Ausdruck „typischer Leib" bei den Vätern sagt dasselbe wie „sakramentalischer Leib", dass wir nämlich den Leib Christi nicht unmittelbar, sondern unter der Hülle der Symbole empfangen. Der Leib Christi ist im Abendmahl aber auch deshalb typisch und symbolisch, weil er das Bild des gekreuzigten und sichtbaren Leibes ist (l. c. S. 67). Es bedienen sich die Väter des Ausdrucks Symbol, Typus u. s. w., weil sie damit die Eucharistie nach ihrem Äusseren und der Beziehung des Äusseren zum Inneren betrachten (das Brot ein Bild der Vereinigung der Gläubigen unter sich und mit Christus). So gelte das Wort des hl. Augustinus: Ista fratres ita dicuntur sacramenta, quia aliud videtur, aliud intelligitur (S. 83). Auch Langen sagt, das Wort Typus zur Bezeichnung der Eucharistie, werde bloss im Hinblick auf die äussere Gestalt von den Vätern gebraucht (l. c. S. 156). Auch Harnack (Dogmengesch. 1. Bd. 3. Aufl. Freib. 1894 S. 436) sagt: „Wir verstehen heute unter Symbol eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet; damals (in der ersten christl. Zeit) verstand man unter Symbol (bezüglich des Abendmahls) eine Sache, die das in irgend welchem Sinne wirklich ist, was sie bedeutet." Harnack legt sich natürlich die Bemerkungen der Väter nach seiner Auffassung zurecht. Darum ist ihm auch das „Symbol" der Eucharistie nach Vätergebrauch nicht vollkommen die Sache, welche es bedeutet.

[1]) Höfling, l. c. S. 176 ff. sucht natürlich aus der Stelle seine Ansicht

die irrige Auffassung der Kapharnaiten: „„Wenn ihr mein Fleisch nicht esset und mein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben. Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank.““ Weil nun Jesus ganz und gar rein ist, so ist sein ganzes Fleisch und Blut Speise und Trank. Denn jegliches Werk von ihm ist heilig und jegliche Rede von ihm ist wahr. Deshalb ist sein Fleisch eine wahre Speise und sein Blut ein wahrer Trank. Denn mit dem Fleische (carnibus) und Blute seines Wortes erquickt und tränkt er wie mit reiner Speise und reinem Trank das ganze Menschengeschlecht . . . . . Und so wird jeder nach der Anzahl seiner Verdienste und der Reinheit der Absicht seinem Nächsten eine reine Speise. Wer das nicht hören kann, wendet sich vielleicht ab wie jene, welche sagten: „„Wie will uns der sein Fleisch zu essen geben? Wer kann ihn hören? Und sie gingen hinweg von ihm.““ Aber ihr, wenn ihr Söhne der Kirche seid, wenn ihr eingeweiht seid in die Geheimnisse des Evangeliums, wenn das fleischgewordene Wort in euch wohnt, erkennt, was wir sagen, weil es des Herrn ist . . . . Erkennt, dass es Figuren (figurae) sind, was in den hl. Büchern geschrieben steht, und prüfet deshalb als geistige und nicht als fleischliche . . . . Wenn ihr nämlich als fleischliche jenes aufnehmt, verletzt es, nicht nährt es euch. Denn auch in den Evangelien gibt es einen Buchstaben, welcher tötet, nicht nur im alten Testament. Auch im neuen

---

vom Abendmahl zu begründen: Es spreche im Citat nichts für eine Transsubstantiation. Mit der ‚ϑλη τοῦ ἄρτου‘ meine Origenes nicht etwa eine durch die Konsekration „entsubstantiierte“ Gestalt des Brotes, sondern die wirkliche Substanz des Brotes. Der Unterschied sei nur der, dass diese ‚ϑλη‘ jetzt nicht mehr allein, sondern in Gemeinschaft mit dem heiligenden Worte Gottes sei. Das Wort „typisch“ besage, dass das, was man empfange nur ein typischer Leib sei. Diese seine Auffassung will Höfling dann erhärten durch eine andere Stelle, wo Orig. die Einsetzungsworte der Euch. allegorisch erklärt. Damit hat doch gewiss, wie Döllinger richtig bemerkt (l. c. zu Orig.), Orig. keine dogmatische Erklärung geben wollen, weshalb diese Stelle uns des Alexandriners Auffassung nicht besagt. Höfling beachtet das nicht, jedenfalls aus seiner Vorliebe für den „Zusammenhang“ (cf. S. 55 Note 1), welcher die Vergleichung der allegorischen mit anderen Erklärungen doch dringend gebietet, zumal Orig. oft willkürlich der Allegorie huldigt. Quoad substantiam stimmt Höfling übrigens in der Erklärung der Stelle und hiemit unseres 6. Kap. mit uns überein; sie handelt nach ihm von der Eucharistie. Darin ist jedoch seine Erklärung falsch, dass er Orig. zum Zeugen für seine antikatholische Abendmahlslehre aufruft.

Testament tötet der Buchstabe den, der nicht geistig (spiritaliter) die Worte auffasst. Denn wenn du buchstäblich das Wort befolgst: „„Wenn ihr mein Fleisch nicht essen und mein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht haben““, so tötet dieser Buchstabe“ (Hom. 7, 5 in Lev.). Diese Stelle spricht sich dem äusseren Anscheine nach sehr rationalistisch aus, sodass der oberflächliche Betrachter glauben könnte, Origenes verwerfe nicht nur den kapharnaitischen Irrtum, sondern die wörtliche Auffassung unserer Rede überhaupt. Letzteres Bedenken hebt sich jedoch schon durch die Art, wie er bisher unser Kapitel interpretiert hat. Dann verrät er sich auch hier wieder durch die kurz hingeworfene Notiz: Ihr, als Söhne der Kirche, als Eingeweihte in die Mysterien, als solche, in denen das fleischgewordene Wort Wohnung nehmen kann, erkennt, was wir sagen. Wenn Origenes eine figürliche Speise im Auge hatte, wozu dann die Bemerkung: Söhne der Kirche, in die Mysterien Eingeweihte? Auch der Ausdruck: „das fleischgewordene Wort wohnt in euch“ lässt sich in diesem Zusammenhang wie nach anderen ähnlichen Stellen[1]) nur von der Eucharistie verstehen. Allerdings erklärt der Alexandriner den Genuss des Fleisches und Blutes Christi bei Joh. 6 zuerst von der rein geistigen Speise seines Wortes[2]). Doch liegt der Grund hiefür zwar diesmal nicht in seiner allzugrossen Begierde nach der Allegorie, sondern in der durch die Arkandisciplin ihm auferlegte Beschränkung. Unter seinen Zuhörern oder Lesern befinden sich auch Ungetaufte. Für sie ist die allegorische Erklärung von Fleisch und Blut Christi am Platze. Doch sollen die Getauften dadurch nicht verwirrt werden. Darum seine Andeutungen, mit welchen er die Eucharistie meint. Die Getauften stehen auch gegensätzlich (sed vos!) nicht bloss zu den Juden zu Christi Zeit („filii Ecclesiae!“), sondern auch zu den Katechumenen und Ungetauften überhaupt („imbuti mysteriis!“). Sie sind die „*τελειότεροι*“, deren Speise die „*ἀθλητικὴ τροφὴ*“ ist[1]). Die Ausdrücke: figurae[3]), spiritaliter advertere wollen eine rohsinnliche Auffassung von der Eucharistie zurückweisen[4]). Katechumenen mögen diese Bemerkungen anders

---

1) Vgl. das Citat De orat. n. 27 S. 68.

2) Beachte wiederum die Bezeichnung des allegorischen Fleisches nach der Art des Origenes mit dem Plural „carnes“. Vgl. Hom. 23, 5 in Num. S. 67 f. und Comment. in Joh. t. 20, 33 S. 74 Note 1.

3) Vgl. S. 70 Note 2 über *τύπος* und *σύμβολον*.

4) So auch Schwane l. c. S. 705 f.

verstehen; es ist nicht gegen die Absicht des Origenes[1]). So ist dieses Citat, weitentfernt, des Alexandriners bisherige Erklärungen umzustossen, nur ein weiterer Beweis von dessen wörtlichen Auffassung von Joh. 6.

Resultat. Augustinus hat wohl am geistreichsten, Cyrill von Alexandrien am klarsten, Chrysostomus am praktischsten, Origenes aber neben seinem Lehrer Clemens am interessantesten von allen patristischen Erklärern Joh. 6 interpretiert. Seine Ausführungen sind verständlicher wie die des Clemens. Manche unklare Stellen, die häufige Verbindung von Allegorie und wörtlicher Erklärung bei ein und derselben Schriftstelle, willkürliche Reflexionen haben ihren Grund in der Stellung des Origenes, in der Schule, aus der er hervorgegangen, deren Erklärungsmethode er masslos huldigte. Er ist ein gewichtiger Vertreter der katholischen Auffassung des sechsten Kapitels im Johannesevangelium. Ja, soweit sich aus den Citaten des Alexandriners dessen Gesamtauffassung von Joh. 6 erkennen lässt, können wir behaupten, dass ihm der Gegenstand der ganzen Rede ein einheitlicher ist, nämlich die Eucharistie.

Zweites Kapitel.

Die lateinischen Apologeten.

§ 9. Tertullian.

1. Er ward um 160 zu Karthago geboren, widmete sich zuerst der Jurisprudenz, wurde Christ und Presbyter, sein Talent in den Dienst der Kirche stellend, bis er sich dem Montanismus anschloss, um sie nunmehr mit der gleichen Heftigkeit zu bekämpfen wie vordem das Heidentum. Er starb in hohem Alter[2]).

---

1) Auch in folgenden Worten wendet sich Origenes gegen die kapharnaitische Auffassung: „Das Brot, welches ich euch geben werde, ist mein Fleisch. Die Juden stritten und sagten: Wie kann uns der sein Fleisch zu essen geben? Wir beweisen, dass die Zuhörer nicht so unsinnig waren, anzunehmen, der Redende fordere sie auf, heranzukommen und sein Fleisch (*τῶν σαρκῶν αὐτοῦ*) hineinzuessen (*ἐμφαγεῖν*)“ (Comment. in Joh. t. 20, 33). Die Juden verstanden also, wie Orig. hier meint, den Herrn recht. An ihrem Unglauben war demnach nicht ihr Unverstand, sondern ihre Bosheit schuld. Also konnten sie mit gutem Willen die Möglichkeit einer solchen Speise (d. i. Eucharistie) zugestehen.

2) „fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem“ (S. Hier. de vir. ill. c. 53).

Sein exegetischer Nachlass zu Joh. 6 bedarf einer genauen Erwägung.

2. Tertullians Citate zu Joh. 6. In der Erklärung des Vaterunsers weist er auf die Einrichtung Gottes hin, wornach man nach der Bitte um Himmlisches (‚Dei nomen, Dei voluntatem et Dei regnum') auch Gelegenheit habe, um Irdisches zu beten. „Trotzdem lasst uns die Worte: „Unser tägliches Brot gib uns heute" lieber geistig verstehen! Denn Christus ist unser Brot, weil Christus das Leben und das Brot Leben ist. „Ich bin das Brot des Lebens" sagt er. Und weiter oben: „Das Brot ist das Wort des lebendigen Gottes (sermo Dei vivi), welches vom Himmel herabgestiegen ist". Dann, weil auch sein Leib im Brote ist (censetur)[1]: „das ist mein Leib". Daher verlangen wir in der Bitte ums tägliche Brot ewige Dauer in Christus (perpetuitas) und unzertrennliche Einheit (individuitas) mit seinem Leibe" (De orat c. 6)[2]. Tertullian strebt nicht nach Schönheit der Form, sondern nach knapper Darstellung; darunter leidet oft die Klarheit. So auch hier. Er will das Brot der vierten Bitte des Vaterunsers ‚spiritaliter' verstehen, ohne den gewöhnlichen Sinn auszuschliessen. Bei der Unklarheit des Ausdrucks lassen sich seine Worte in zweifachem Sinne nehmen: Entweder meint Tertullian a) ein zweifaches Brot, das rein geistige nach Joh. 6, 33. 35 und eucharistische nach Luk. 22, 19[3]) oder b) von vornherein nur die Eucharistie. Für die Auffassung des Brotes als einer rein geistigen Speise scheint das ungenaue Citat des 33. Verses zu sprechen: „Das Brot ist sermo Dei" und der ganz deutliche Hinweis auf die Eucharistie durch die Einsetzungsworte, welcher durch ‚tum' dem Brote bei Joh. 6 entgegengestellt zu sein scheint. Wir entscheiden uns für den anderen Sinn. Denn nach dem Sprachgebrauch Tertullians ist sermo gleich verbum gleich Logos[4]. Also ist das Brot in Joh. 6, 33. 35 der persönliche Logos und die Einsetzungsworte wollen nur ganz deutlich (tum) begründen, warum sich der Logos Brot nennt; eben weil er in pane d. h. unter der Brotsgestalt genossen wird. ‚Perpetuitas' ist dann der kurzgefasste Sinn von Joh. 6, 54:

[1]) Censetur ist bei den Rechtsgelehrten soviel wie est. Tertullian bedient sich oft juristischer Ausdrücke. Vgl. Döllinger l. c. S. 52.

[2]) Diese Schrift gehört zu den orthodoxen.

[3]) So Schwane l. c. S. 672.

[4]) Siehe das folgende Citat.

„Wer mein Fleisch isst, . . . hat das ewige Leben", und ‚individuitas' der Sinn der Verse 56 und 57: „Wer mein Fleisch isst . . . . bleibt in mir und ich in ihm . . . Er wird durch mich leben"; beides sind Wirkungen der Eucharistie[1]). Entscheidend ist aber die Auffassung Tertullians von der Eucharistie überhaupt. Das eucharistische Opfer besteht nach ihm in Brot (de praescr. haer. c. 40). Dies ist aber kein gewöhnliches Brot (ad ux. 2, 5). Die Opferhandlung nennt er meist ‚eucharistia', auch ‚super panem gratiarum actionibus fungi' (c. Marc. 1,23). Die Kommunion ist ihm ‚sacramentum panis et calicis' (c. Marc. 5, 8). Diese Bezeichnung ‚panis' für Eucharistie hat Tertullian vorzüglich aus Joh. 6 geschöpft. Also verstand er unter dem Brote dieses Kapitels die Eucharistie und nach unserem Citate schon im ersten Teile der Rede[2]). Eine andere Stelle enthält die Aufforderung zu geistigem d. h. würdigem Genuss: „Weil sie die Rede Jesu für unerträglich . . . hielten, als ob er ihnen in Wirklichkeit (vere) sein Fleisch zum Genusse bestimmt hätte, . . . schickt er voraus: „Der Geist macht lebendig" und fügt bei: „Das Fleisch nützt nichts", natürlich zum Beleben. Es folgt auch, was unter Geist verstanden sein will: „Die Worte, die ich gesprochen, sind Geist und Leben". . . . . Daher, um ein lebenspendendes Wort aufzustelllen, . . . nennt er ebendasselbe sein Fleisch, weil auch das Wort (sermo) Fleisch geworden war. Es ist als Lebensgrund zu erstreben, mit dem Gehör aufzunehmen, mit dem Geiste zu durchdenken, mit Glauben zu verdauen. Denn kurz vorher hatte er sein Fleisch auch mit Himmelsbrot bezeichnet" (De resur. carn. c. 37)[3]). Nach diesem Citat ist also der Logos Fleisch und dieses Fleisch ist Brot d. h. nach Tertullians Auffassung Eucharistie. Der fleischgewordene Logos ist Speise, freilich nicht ‚vere' d. i. in rohsinnlicher Weise, sondern er will ‚auditu, intellectu, fide' genossen werden, d. h. würdig, mit der ganzen Hingabe des Geistes.

---

1) Dieringer (Katholik 1864, 1, S. 283 f.) hält auch die „individuitas a corpore" für die Frucht der Kommunion. Jedoch will er nicht mit unbedingter Sicherheit über den Sinn der Phrase entscheiden. Tert. gebraucht aber individuus im Sinne von unzertrennlich. So auch adv. Prax. c. 6. Der Sinn ist ohne Zweifel der oben angegebene: Die Eucharistie festigt unsere Verbindung mit dem Gottmenschen.

2) Vgl. Kolberg, Verfassung, Kultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg 1886, S. 95 ff.

3) Diese Schrift ist montanistisch.

3. Resultat. Der Citate Tertullians aus Joh. 6 sind nur wenige und diese entbehren der vollen Klarheit. Doch sein Sprachgebrauch und seine Auffassung von der Eucharistie überhaupt lassen aus den wenigen Worten über Joh. 6 schliessen, dass er das ganze Kapitel von der Eucharistie versteht.

§ 10. Cyprian.

1. Er wurde gegen Anfang des 3. Jahrhunderts, vielleicht zu Karthago, geboren. Bald nach seinem Übertritt zum Christentum wurde er Priester und kurze Zeit darauf Bischof von Karthago. Er erlag nach einem leidenvollen Episkopate dem Schwert in der Verfolgung des Valerian 258.

2. Seine Auffassung von Joh. 6. Mit Beziehung auf dieses Kapitel stellt Cyprian die Eucharistie dar: a) als das tägliche Seelenbrot des Christen. Die vierte Bitte des Vaterunsers erklärt er nämlich folgendermassen: „Im weiteren Verlauf des Gebetes bitten und sprechen wir: „Unser tägliches Brot gib uns heute“. Dies kann geistig und buchstäblich (spiritualiter et simpliciter) verstanden werden, weil jede Auffassung zum Heile dienlich ist. Das Brot des Lebens ist nämlich Christus; aber dieses Brot ist nicht aller, sondern nur unser. Und wie wir sagen unser Vater, weil er der Vater der Erkennenden und Gläubigen ist, so nennen wir Christus unser Brot, weil Christus das Brot derjenigen ist, die zu seinem Leibe gehören (corpus eius contingunt). Wir bitten aber, dass dieses Brot uns täglich gegeben werde, damit wir uns nicht, die wir in Christus sind und die Eucharistie (eucharistia) täglich als Speise des Heiles empfangen, durch das Dazwischentreten eines schwereren Verbrechens, indem wir zurückgehalten und ausser der Gemeinschaft stehend (abstenti et non communicantes) vom himmlischen Brote zurückgewiesen werden, vom Leibe Christi trennen, da er selbst mahnend spricht: „Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel gekommen ist. Wenn jemand von meinem Brote isst, wird er in Ewigkeit leben. Das Brot aber, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“. Wenn er also sagt, dass der in Ewigkeit lebe, der von seinem Brote isst, so ist einerseits einleuchtend, dass diejenigen leben, welche zu seinem Leibe gehören (corpus eius attingunt) und die Eucharistie nach dem Rechte der Gemeinschaft (iure communicationis) empfangen, andererseits dagegen zu befürchten und durch Gebet zu verhindern, dass

nicht jemand dadurch, dass er ausgeschlossen (abstentus) vom Leibe Christi getrennt wird, fern vom Heile bleibe, da er selbst droht: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, werdet ihr das Leben nicht in euch haben“. Darum bitten wir, dass unser Brot, das ist Christus, uns täglich gegeben werde, damit wir, wie wir in ihm bleiben und leben, so auch von seiner Heiligung und seinem Leibe uns nicht trennen“ (De orat. c. 18). Aus diesem Citat ergibt sich evident, dass Cyprian den 2. Teil unserer Rede von der Eucharistie versteht. Denn das geistige Brot, die Eucharistie, das Fleisch Christi, Christus selbst sind hier ein und dasselbe. Diese Speise bei Joh. 6 wird nur den wahren Gliedern der sichtbaren Kirche zu teil, sodass der Ausschluss vom mystischen Leibe Christi auch den Ausschluss von dessen realem Leibe nach sich zieht. Die ‚lapsi‘ wurden manchmal zu Cyprians Zeiten für immer exkommuniziert[1]). Aus der ganzen Auffassung Cyprians vom ‚panis Christi‘, welches ihm nach obiger Darlegung als Speise nur Eucharistie ist, lässt sich aber auch schliessen, dass er schon im 1. Teil unserer Rede die Eucharistie erblickt[2]). Er beweist ferner auf Grund von Joh. 6

[1]) Vgl. Funk, Kirchengeschichte. Paderborn 1898 S. 58 ff.

[2]) Döllinger l. c. S. 79 und Peters im „Katholik“ 1873 in seinem Aufsatz: „Cyprians Lehre über die hl. Eucharistie“ verstehen corpus contingere und attingere auch von der Euch. Für die Auffassung von Joh. 6 ist es ohne Belang, allein mit dem Zusammenhang scheint es uns besser übereinzustimmen, wenn man den Ausdruck im Sinne der Zugehörigkeit zum mystischen Leibe fasst, weil sich durch das ganze Citat der Gedanke hindurchzieht, zum Empfang der Eucharistie sei die Gemeinschaft mit der Kirche notwendig. Unsere Auffassung ergibt sich auch aus der Erklärung von pater noster als pater credentium und panis noster als panis eorum, qui corpus eius contingunt, ferner aus der Unterscheidung von corpus attingunt et Eucharistiam accipiunt. Corpus und eucharistia scheinen in dieser Stellung Verschiedenes zu bedeuten. Über contingo und attingo in unserem Sinne siehe Georges, Lexic., Leipzig 1890. — Wir wissen wohl, dass das Berühren der Eucharistie dem Empfang derselben in alter Zeit vorausging. Diese Art der Spendung des Altarsakramentes hat wohl auch Cyprian im Auge, wenn er sagt: Die unversöhnt mit der Kirche kommunizieren, „in Dominum manibus atque ore delinquunt“ (De laps. c. 16). Cyrill von Jerusalem gibt genau die Verhaltungsmassregeln beim Empfang der hl. Kommunion: „Adiens igitur ne expansis manuum vobis neque disjunctis digitis accede; sed sinistram velut thronum subiciens dexterae utpote regem suscepturae: et concava manu suscipe corpus Christi, respondens: Amen. Postquam autem caute oculos tuos sancti corporis contactu sanctificaveris, illud percipe advigilans, ne quid ex eo

b) den Ausschluss der Juden von der Eucharistie. Im ersten Buche der „Zeugnisse wider die Juden“ [1]) stellt er folgende These auf: ‚Quod panem et calicem Christi et omnem gratiam eius amissuri essent Judaei, nos vera accepturi; et quod Christianorum novum nomen benediceretur in terris‘. Er erhärtet sie durch Is. 65, 13—15[2]). Is. 5, 26. 27: ‚Igitur extollet lignum in gentes quae sunt longe et attrahet illos a summo terrae. Et ecce cito leviter venient: non esurient, neque sitient‘. Is. 3, 1.[2]) Ps. 33, 9—11[2]). Ferner durch Joh. 6, 35: ‚Ego sum panis vitae. Qui venit ad me, non esuriet et qui in me crediderit, non sitiet unquam‘. Joh. 7, 37, 38: ‚Si quis sitit, veniat et bibat. Qui credit in me, . . . flumina de ventre eius fluent aquae vivae‘. Joh. 6, 45: ‚Nisi ederitis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis‘ (Testim. I, 22). ‚Panis et calix Christi‘ der These ist die Eucharistie nach dem Sprachgebrauch Cyprians (siehe d. Citat sub a) und der besonderen Anführung von ‚gratia‘. Dass nun die Juden dieses beide, Eucharistie und jede andere Gnade überhaupt, verlieren, die Christen aber empfangen werden, beweist er aus der Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Die ersteren Schriftstellen besagen, dass den Juden Speise und Trank und alle Gnaden genommen und diese denen, welche Gott dienen, gegeben würden. Diese prophetischen, mehr allgemeinen Andeutungen sollen deutlich erklärt werden durch das Neue Testament. So citiert Cyprian Joh. 6, 35, um damit den Verlust der Eucharistie, und Joh. 7, 37. 38, um damit den Verlust jeder Gnade überhaupt zu beweisen, und Joh. 6, 54, um zusammenfassend darzuthun, dass schon mit dem Verlust der Eucharistie ohnehin auch der Verlust jeder Gnade

---

tibi depereat“ (Cat. 23, 21). „Tum vero post communionem corporis Christi accede et ad sanguinis poculum . . . ex sanguine Christi quoque sumens. Et cum adhuc labiis tuis adhaeret ex eo mador, manibus attingens et oculos et frontem et reliquos sensus sanctifica“ (Cat. 23, 22). Auch andere erwähnen diese Art zu kommunizieren. So Theodoret in Cantic. 1, 1; Joh. Damasc. de fid. orthod. 4, 13 und andere.

1) Diese gegen das Judentum gerichtete Schrift besteht aus drei Büchern, „Testimoniorum libri adv. Judaeos“, oder „ad Quirinum“ betitelt. Das ganze Werk verläuft in Thesen, welche durch Stellen der hl. Schrift bewiesen werden. Das erste Buch handelt von der vorübergehenden Bedeutung des Alten Bundes, das zweite von der Messianität Jesu, das dritte gibt eine eingehende Anweisung zum tugendhaften Leben. Vgl. Bardenhewer, Patrologie S. 195 f.

2) Die Citate stimmen ziemlich mit der Vulgata überein.

(vita!) gegeben sei. Joh. 6, 35 versteht Cyprian von der Eucharistie. Denn das Citat des Verses findet sich unter den neutestamentlichen an erster Stelle, an welcher nach der These der Verlust der Eucharistie gezeigt werden soll.

Unsere obige Behauptung, Cyprian fasse schon den 1. Teil unserer Rede von der Eucharistie auf, ist somit durch einen weiteren Beweispunkt gefestigt. Endlich stellt er dar:

c) Eucharistie und Taufe in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. Zum Beweise der These: ‚Ad regnum Dei, nisi baptizatus et renatus quis fuerit, pervenire non posse' sagt er: ‚Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei' (Joh. 3, 5) . . . Item illic: ‚Nisi ederitis carnem Filii hominis et biberitis sanguinem eius, non habebitis vitam in vobis (Joh. 6, 54)' (Testim. III, 25.). Mit ‚item' stellt Cyprian keineswegs die beiden Citate inhaltlich gleich, sondern gebraucht sie nur als Beweise für dieselbe Sache[1]). Die Notwendigkeit der Taufe wird eben auch durch die Notwendigkeit des Empfanges der Eucharistie bewiesen, welcher die Taufe voraussetzt. Unser Heiliger stellt die Eucharistie mit der Taufe zusammen als die Vollendung der Wirkung der Taufe, d. i. innigste Vereinigung mit Christus, nicht bloss in der Kirche, sondern auch im Sakrament des Altars. Darum geschah ehedem dessen Spendung sofort nach der Taufe. Auch die folgende These: ‚Parum esse baptizari et Eucharistiam accipere, nisi quis factis et opere proficiat' (l. c. 26), welche sich deutlich an die unserige anschliesst, lässt durch ihre Unterscheidung ‚baptizari et Eucharistiam accipere' erkennen, dass in der vorausgegangenen These Joh. 6, 54 von der Eucharistie aufgefasst wurde.

3. Resultat. Aus obigen Citaten Cyprians geht klar hervor, dass er die ganze Rede bei Joh. 6 von der Eucharistie verstanden hat.

---

[1]) Auch Innozenz I. imputierte man eine Auffassung unserer Rede von der Taufe, weil er sich Ep. 30 etwas kurz ausdrückte.

Zweiter Abschnitt.

Blütezeit der patristischen Literatur.

Erstes Kapitel.

Griechische Väter.

§ 11. Die alexandrinische Schule.

I. Eusebius, Bischof von Cäsarea. Er ward geboren um 265, starb um 340. Er eröffnet die Blütezeit der patristischen Literatur. Des Origenes Ideen beeinflussten fast ganz seinen Lebensgang und seine Lebensrichtung, sowie er auch im wesentlichen nach der Art desselben die Schrift erkärt.

1. Joh. 6 bei Eusebius. a) Seine Auffassung von ‚panis vitae'[1]. Er sagt: „Man kann sehen, wie sie (die Armen im Geiste) die heilige Speise und den rettenden Trank empfangen und nach dem Genuss (*μετὰ τὸ φαγεῖν*) den Geber und Spender der belebenden Speise (*δοτῆρα καὶ χορηγὸν τῆς ζωοποιοῦ τροφῆς*) anbeten . . . . Denn das Brot des Lebens (*ἄρτος ζωῆς*), von ihm dargeboten, ist ihnen die Ursache der Unsterblichkeit (*ἀθανασίας*) und des ewigen Lebens (*ζωῆς αἰωνίου*), wie er selbst belehrend sagte: „Ich bin das Brot des Lebens" und wiederum: „Wer von meinem Brote isst, wird leben in Ewigkeit" (Komment. in Ps. zu 21, 26. 27)[2]. Den Empfang des „belebenden Brotes" schildert Eusebius als einen sichtbaren Vorgang. Der *ἄρτος ζωῆς* ist also die Eucharistie, für deren Genuss dem Herrn äussere Anbetungsakte zu teil werden. Die Bösen aber „werden hungern, ausgeschlossen vom Brote des Lebens, weil sie nicht angenommen haben (*παρεδέξαντο*) die rettende

---

[1]) Vgl. hiezu F. J. Stein „Eusebius, Bischof von Cäsarea", Würzburg 1859 S. 159 f.

[2]) Gleichen Inhalts ist auch eine Stelle im Kommentar zu Isaias: „Der Herr wird seinen Dienern darreichen die himmlische Speise (*ἐπουράνιον τροφὴν*), den rettenden Logos, welcher sagte: „Ich bin das Brot, das vom Himmel gestiegen". Ebenso werden sie erhalten den Trank des Lebens von Joh. 4, 14 (l. c. zu c. 65, 11. 12). Der geistige Trank bei Joh. 4, 14 ist also unterschieden von der Speise bei Joh. 6. Letztere ist demnach als eine reale d. i. eucharistische zu denken.

und himmlische Speise, denjenigen selbst, der gesagt: „Ich bin das lebendige Brot, welches vom Himmel herabgestiegen ist“ (l. c. zu 58,7). Das Brot des Lebens ist also der Logos als unsere Speise. Man kann davon ausgeschlossen werden. Dies und das konkrete ‚παρεδέξαντο‘ besagen uns diese Speise als Eucharistie. „Judas aber, der Gefährte (συνέστιος) des Meisters, ass mit ihm nicht nur das gewöhnliche Brot (κοινὸν ἄρτον), sondern wurde beehrt (ἠξιοῦτο), auch an dem nährenden Brote der Seele teilzunehmen (μεταλαμβάνειν). Von diesem sagte der Heiland: „Ich bin das Brot, welches vom Himmel herabgestiegen ist und den Menschen das Leben gibt“[1]) (l. c. zu 40, 10). Nach der Gegenüberstellung von ‚κοινὸς ἄρτος‘ und dem „Lebensbrot“ bei Johannes lässt sich letzteres wohl nur als das eucharistische erkennen. Dazu passt hinwiederum das konkrete ‚μεταλαμβάνειν‘.

Christus ist aber Brot des Lebens, weil er „wahres Himmelsbrot“ ist. So „tadelt der Herr im Evangelium jene, welche das in der Wüste dem Volke gespendete Manna für Engelspeise[2]) hielten. Darum sagte er: „Nicht gab euch Moses Brot vom Himmel, sondern mein Vater gibt euch wahres Himmelsbrot“

[1]) Man stosse sich nicht am Imperfektum ‚ἠξιοῦτο‘. Man erwartet vielleicht den Aorist, weil die Kommunion des Judas eine einmalige Handlung war. Aus dem Imperfektum möchte man dann vielleicht auf eine dauernde und sich wiederholende d. i. rein geistige Speise, etwa den Umgang mit Jesu, seine Worte od. dgl. schliessen. Doch das Imperfekt erklärt sich so: Von der Verheissung der Eucharistie, wo sich Judas ärgerte, bis zur Erfüllung der Verheissung im Abendmahl bleibt er wie ein Aufdringling bei Jesus und wartet den Genuss des Abendmahles ab. Er fühlt sich die ganze Zeit gleichsam nicht unwürdig — ‚ἠξιοῦτο‘ kann man auch als Medium fassen in der Bedeutung „sich würdig halten“ — endlich auch die Erfüllung der Verheissung zu geniessen. Andrerseits erträgt ihn der Herr die ganze Zeit und lässt ihn zum Empfange zu. (Ähnlich auch Schanz, Komm. zu Joh. zu 13, 27 S. 465). Eusebius gehört somit zu jenen aus der Väterzeit, welche die Kommunion des Judas annehmen: Es sind dies fast alle Väter, darunter Chrys., Hier. und Aug. und alte Exegeten, von den neueren Grimm, Reischl (in der Erklärung zu Joh. 13, 26). Für das Gegenteil entschieden sich u. a. Tatian, Hilarius, die meisten neueren protest. Exegeten, und von den kathol. u. a. Schegg (Kirchenlex. v. Wetzer u. Welte I. Bd. S. 43), Knabenbauer (Komm. zu Matth. 14—28 S. 438 f. Paris 1893 und zu Joh. S. 410 u. 416 f. Paris 1898). Vgl. hiezu Grimm, Leben Jesu 6. Bd. S. 86 N. 1 und Kap. 3 u. 4 bes. S. 132 f., Knabenbauer l. c., bes. Keppler (Kirchenlex. v. Wetzer u. Welte VI. Bd. S. 1923 f.).

[2]) Eusebius verweist auf den hebräischen Text zu ps. 77, 25, wo es heisst: לֶחֶם אַבִּירִים אָכַל אִישׁ, also nicht panem angelorum, sondern magnorum, potentium.

und wiederum: „Eure Väter assen in der Wüste Manna und sind gestorben. Das ist das Brot vom Himmel, damit keiner, der davon isst, sterbe“ .... Ja, das ist wahrhaft himmlisches Brot (*ἀληθῶς οὐράνιος ἄρτος*), dessen Empfänger (*μεταλαβὼν*) niemals stirbt. Und was dies für eines war, sagt er: „Das Brot Gottes ist es, das vom Himmel steigt und der Welt Leben gibt“. Er erklärt es aber mit den Worten: „Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, wird nicht hungern, wer an mich glaubt, wird nicht mehr dürsten“ und nachher: „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wenn jemand von meinem Brote isst, wird er leben in Ewigkeit“. Also schöpfen auch die englischen Kräfte aus der Gemeinschaft mit dem Logos ewiges Leben[1]. Denn der eingeborene göttliche Logos allein ist nahrhaft für jedes vernünftige Wesen“ (Komment. in Ps. zu 77, 25). Auch nach diesen Worten ist das Lebensbrot eucharistisch zu denken, da es dem sichtbaren Manna gegenübergestellt wird. Ja, wir erblicken sogar in diesem Citat für des Eusebius Auffassung vom ‚panis vitae‘ als Eucharistie einen neuen Beweis, weil er darauf hinweist, wie der Herr von Stufe zu Stufe ein und dasselbe Brot immer deutlicher darstellt. Die Erinnerung an jenen Faktor, der dieses Brot zum ‚panis vitae‘ macht, nämlich das Himmlische, Göttliche an ihm, d. i. die Person des Logos selbst, veranlasst Eusebius zur Bemerkung, dass der Logos auch Nahrung der himmlischen Geister sei[2]. Passend geht daher das Lebensbrot hervor aus dem „Hause des Brotes“[3]) und

---

1) Der gleiche Gedanke ist auch „De ecclesiast. Theol. 1, 20“ ausgesprochen: Der Sohn ist das Brot des Lebens nach Joh. 6, 35. 51. Der Grund des Lebens ist: vivo propter Patrem (V. 58), die Folgerung daraus: qui manducat me, vivet propter me. Er war auch schon vor der Menschwerdung Brot des Lebens für die Engel im Himmel, welche er nährte ‚*τῇ τῆς θεότητος αὐτοῦ δυνάμει*‘.

2) Hieher gehört auch eine ähnliche Stelle, wo Eusebius die Worte: ‚*Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*‘ von der Speise der Himmelsbewohner gebraucht. Doch spricht er zuvor von den Menschen auf Erden und sagt dann, dass der Logos ‚*πάλιν*‘ das Brot im Himmel sei (scil. mut. mutandis). So Komment. in Luk. zu 14, 16. Übrigens ist diese Anwendung des buchstäblichen Sinnes auf das Himmlische, wie wir es nun schon einigemal bei Eusebius wahrnahmen, auch ein Erbstück von Origenes, den er innig verehrte.

3) „Es ist aber Betlehem nach der Übersetzung Haus des Brotes, welches so gleichen Namens ist mit dem, welcher aus ihm hervorgegangen, unserem Erlöser nämlich, welcher als das Wort und die Vernunft Gottes, die Nahrung

reicht symbolisch zurück in den alten Bund in den Schaubroten[1]).

b) Eine kurze Erklärung unseres ganzen 6. Kapitels findet sich in der „kirchlichen Theologie" (3. Buch, 12. Kap.).[2]) Marcellus bezieht die Worte: ‚Caro non prodest quidquam' auf das sinnliche Fleisch des Herrn, folgert aber daraus falsch, der Logos habe sich bei seiner Himmelfahrt seines Fleisches, da es doch nichts nütze, entledigt und dasselbe auf Erden zurückgelassen. Darauf entgegnet Eusebius: ‚*οὐ περὶ ἧς ἀνείληφε σαρκὸς διελέγετο, περὶ δὲ τοῦ μυστικοῦ σώματός τε καὶ αἵματος.*' Nach Hinweis auch auf die Brotvermehrung citiert er dann das ganze 6. Kapitel bis zum 63. Verse[3]), bezüglich dessen er dann fortfährt: ‚*Δι' ὧν ἐπαίδευεν αὐτοὺς πνευματικῶς ἀκούειν τῶν περὶ τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ λελεγμένων. μὴ γὰρ τὴν σάρκα, ἣν περίκειμαι, νομίσητέ με λέγειν, ὡς δέον αὐτὴν ἐσθίειν, μηδὲ τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικὸν αἷμα πίνειν ὑπολαμβάνετέ με προστάττειν, ἀλλ' εὖ ἴστε, ὅτι τὰ ῥήματά μου ἃ λελάληκα, ὑμῖν πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν, ὥστε αὐτὰ εἶναι τὰ ῥήματα καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα, ὧν μετέχων ἀεὶ ὡσανεὶ ἄρτῳ οὐρανίῳ τρεφόμενος τῆς οὐρανίου μεθέξει ζωῆς ... μηδὲ ταραττέτω ὑμᾶς ἡ πρόχειρος ἀκοὴ τῶν περὶ τῆς σαρκὸς καὶ αἵματος εἰρημένων μοι· ταῦτα γὰρ οὐδὲν ὠφελεῖ αἰσθητῶς ἀκουόμενα. τὸ δὲ Πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν τοὺς πνευματικῶς ἀκούειν δυναμένους*'. Das Citat ist

der vernünftigen Wesen ist. Dies zeigt er, wo er sagt: „Ich bin das Brot des Lebens, welches vom Himmel herabgestiegen ist" (Demonst. Ev. 7, 2).

1) „Weil David durch den Genuss der Schaubrote eine göttliche Kraft empfangen zu haben fühlte, ... ermahnt er uns zu beten, dass wir durch das Brot des Lebens genährt werden, dessen Symbol und Bild die von Moses vorgeschriebenen Schaubrote waren. ... Wir, die wir auf der Erde leben, werden also des Brotes und Logos, der vom Himmel kam, sich selbst entäusserte und klein machte, teilhaftig" (Komm. in Ps. zu 33, 8). „Das Brot des Lebens" ist in diesem Citat und jenem S. 83 Note 3 gewiss die Eucharistie. Denn der volle Zusammenhang zwischen dem Namen Betlehem und den Schaubroten einerseits und dem Logos andrerseits ergibt sich nur, wenn man letzteren eucharistisch versteht; und Eusebius betont eben jene Momente, welche bei der Eucharistie zutreffen.

2) Eusebius schrieb zwei Werke gegen den sabellianischen Bischof Marcellus von Ancyra: a) ‚*κατὰ Μαρκέλλου*' in 2 Büchern, worin er dessen häretische Logoslehre zu widerlegen, b) ‚*περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*' in 3 Büchern, worin er die wahre kirchliche Logoslehre darzulegen sucht.

3) Nach dem griech. Text.

genau zu prüfen, damit nicht eine oberflächliche Erwägung desselben unserem Bischof eine Auffassung von Joh. 6 zuschreibt, welche er nicht hat. Die Worte: *‚οὐ περὶ ἧς ἀνείληφε σαρκὸς . . ., περὶ δὲ τοῦ μυστικοῦ σώματος τε καὶ αἵματος‘* erachten wir als die richtige Überschrift, welche Eusebius über unsere Rede, die er auch anführt, setzt: Nicht vom Fleische Jesu nach Auffassung der Kapharnaiten handelt sie, sondern vom mystischen Fleisch und Blut des Herrn[1]. Das ist also der einzige Gegenstand der Rede. Das mystische Fleisch ist aber im Sinne des Eusebius das eucharistische. Dies erhellt aus seiner Auffassung vom „panis vitae“. Da er in diesem schon die Eucharistie erkennt, wird er sicher die Worte Jesu, worin dieser eben das Lebensbrot als sein Fleisch erklärt, nicht anders als von der Eucharistie gesprochen verstehen. Gleichen Sinnes ist daher die Aufforderung, die Rede über das Fleisch und Blut Jesu „*πνευματικῶς*“ aufzunehmen, nicht vom sinnlichen und körperlichen Fleische, als ob damit gesagt sein sollte: Klammert euch nicht an den blossen Buchstaben, sondern fasst ihn höher auf. Die Notwendigkeit einer höheren Auffassung von Fleisch und Blut Jesu begründet Eusebius zweifach: *α*) allgemein, indem er sagt, man könne die Worte und Reden Jesu überhaupt sein Fleisch und Blut nennen, weil wir durch Aufnahme seiner Worte ihn selbst uns geistig aneignen gleichsam (*ὡσανεὶ*!) als Speise, *β*) für unsere Rede, weil man Fleisch und Blut Jesu nicht „*αἰσθητῶς*“, sondern „*πνευματικῶς*“ d. h. eucharistisch auffassen müsse. Eusebius gibt ja zu, dass der Herr wirklich von seinem Fleische und Blute gesprochen habe. Freilich entbehren die Darlegungen unseres Kirchenschriftstellers in diesem wie in den anderen Citaten der nötigen Klarheit, doch stimmt, glaube ich, die gegebene Erklärung sowohl mit der Auffassung des Eusebius von der Eucharistie[2] als auch mit dem logischen Zusammenhang des Citates überein.

2. Resultat. Aus den gelegentlichen Äusserungen des Eusebius über unsere Rede kann man sicher schliessen, dass er in der Eucharistie den einzigen Gegenstand erblickt, über welchen sich Jesus Joh. 6 ausspricht.

---

1) Ähnlich auch c. Marcell. II, 4: Joh. 6, 61—63 spricht Jesus *‚περὶ τῆς σαρκὸς ἣν ἔχων ὡμίλει τοῖς μαθηταῖς‘*.

2) Hiezu siehe ferner: Nirschl, Patrologie 2. Bd. S. 21 f.; Stein l. c.; Probst in d. Zeitschrift f. kath. Theologie 8. Jahrgang, Innsbruck S. 681 ff.

II. Athanasius, Patriarch von Alexandrien. Er ward daselbst um 296 geboren und starb 373. Er steht im wohlthuenden Gegensatz zur unklaren Haltung des Eusebius als unerschrockener Vorkämpfer des wahren Glaubens. Ebenso übertrifft auch seine Exegese die des Eusebius an Klarheit. Die Rede von Joh. 6 handelt nach seiner Auffassung von der Eucharistie; nur spricht er sich manchmal weniger konkret darüber aus.

1. Jene Citate, in welchen Athanasius das „Lebensbrot“ mehr indirekt von der Eucharistie erklärt, scheinbar sogar allegorisch auffasst, finden sich meist in seinem Psalmenkommentar, in welchem er überhaupt eine grosse Vorliebe für allegorische Deutung bekundet. So schreibt er: „Du hast ihnen Speise bereitet (ps. 64, 10). Mit Speise meint er die geistige. Er sagt aber, dass sie bereitet sei (*ἡτοιμάσθαι*), weil schon vor Gründung der Welt das Geheimnis über Christus (*τὸ περὶ Χριστοῦ μυστήριον*; nach der lat. Übers. mysterium Christi) bestimmt worden ist, der da Brot ist, das vom Himmel herabgestiegen, der Welt das Leben gibt“ (zu ps. 64, 10). Den Ausdruck „*μυστήριον περὶ Χριστοῦ*“ kann man im weiteren Sinn, d. h. vom ganzen Heilswerk Christi und im engeren Sinn, d. h. von der Eucharistie allein[1]) fassen. Auch im ersteren Fall bezeichnet Athanasius das „Brot vom Himmel“ wohl als eucharistisches. Denn er gebraucht „*πνευματικὴ τροφή*“ von der Eucharistie[2]), „*ἑτοιμάζειν*“ weist auf eine reale Speise hin, das „*μυστήριον περὶ Χριστοῦ*“ wird endlich auf Christus als auf unser „Brot“ bezogen. Ein weiterer Beweis liegt in der Bemerkung, welche unser Kirchenvater obigen Worten an einer anderen Stelle beifügt: „Es entspricht Gott, solches zu bereiten, wodurch die Teilnehmer daran zur Würde Gottes durch die Busse (*μετανοίας*) emporsteigen“ (zu ps. 64, 10). Die beiden Momente „man erlangt durch die Speise göttliche Würde, gelangt zu ihr durch, d. h. nach vorhergegangener Busse“ sprechen deutlich für jene Speise als Eucharistie. Allegorisch sieht sich eine andere Stelle an[3]): „Der Logos sagt, er sei Brot. Denn: „ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel herabgestiegen ist“; er sagt aber auch: „Wer mein Fleisch isst, hat das Leben in sich“. Wenn wir also diesen geniessen, werden wir ein Loblied singen. Könnte ich doch zu

---

1) Dies besonders nach der latein. Übers.

2) Siehe sub 2.

3) Langen, die Kirchenväter u. d. neue Testam. S. 152 sieht darin eine allegorische Auslegung unserer Rede.

einer solchen Lobpreisung gelangen. Das aber ist unmöglich, wenn du mich nicht die Rechtfertigung (*δικαιώματα*) lehrst" (zu ps. 118, 171). Die „*δικαιώματα*" sind keineswegs das allegorische Fleisch oder Brot von Joh. 6, sie sind vielmehr als Voraussetzung[1]) zum Genuss des Fleisches des Logos bezeichnet. Der Genuss des Logos, dessen Fleisch wir als Brot, d. h. als Nahrung zu uns nehmen, kann nur nach vorausgegangener Rechtfertigung geschehen. Aus dem logischen Zusammenhang des Citats ergibt sich auch, dass Athanasius nicht bloss den zweiten, sondern auch den ersten Teil unserer Rede von der Eucharistie auffasst, indem er durch Zusammenstellung von V. 35 und 54 zeigt, wie der Logos unser „Brot" d. h. unsere Speise ist: durch Darreichung seines Fleisches, d. i. durch die Eucharistie[2]).

---

1) ‚*ἐὰν μὴ διδάξῃς*' entspricht der latein. Konstruktion „si od. cum mit dem Fut. exakt.", bezeichnet also eine Handlung, welche der des übergeordneten Satzes vorausgeht.

2) Häufig citiert Athanasius auch im 7. seiner Festbriefe (bei Migne XXVI) den Vers: „Ego sum panis vitae, qui de coelo descendit". C. 5 setzt er auch bei: „qui de hoc pane comederit, vivet in aeternum". Der Gedanke von c. 4—10, in welchen sich die Citate finden, besteht in einer längeren Aufforderung zur leiblichen Abtötung, damit wir in Christus leben, der das Brot der Frommen auf Erden und im Himmel ist. Athanasius spricht sich über den „panis vitae" meist nicht weiter aus. Der Hörer dieser Hirtenbriefe wird sich unter dem Brote zunächst sicher die Eucharistie gedacht haben. Die Erklärung jedoch, es sei unmöglich, „sine fide ... hunc panem participare" (c. 7), wodurch die geistige Ergreifung Christi im Glauben von dessen realen Empfang unterschieden wird, ferner die Beifügung „Blut" zu Brot, und der Hinweis auf den himmlischen Tisch, dem doch auf Erden ein „Tisch" entsprechen muss — „nec soli sancti in terra tali pane vescuntur et sanguine, sed eum in coelo quoque nos comedamus . . . in coelesti illa mensa . . ." (c. 8) — sprechen deutlicher für die Auffassung jenes Brotes als Eucharistie. — Ep. heortast. II, 5 wird Christus als dem „panis coelestis" und der „alimonia sanctorum" nach Joh. 6, 54: „nisi manducaveritis meam carnem et biberitis meum sanguinem" (weiter ist der Vers nicht citiert) der böse Feind gegenübergestellt, welcher „cibus impurorum" ist. — Endlich findet sich noch Fragm. in Matth. (Migne XXVII, 1386) ein Citat zu Joh. 6 in ungefähr folgendem Zusammenhang: Den Arianern wird ihr Unglaube gegen den Sohn nicht ungestraft hingehen. Wenn dies ihnen erlassen wird, wie kann dann der Sohn sagen: „Wer mein Fleisch nicht isst und mein Blut nicht trinkt, wird das ewige Leben nicht haben"? Athanasius begründet das Unverzeihbare des Unglaubens der Häretiker mit Joh. 6, 54. Die Arianer geniessen das Fleisch des Herrn nicht, weil sie nicht an dessen Gottheit glauben. Also werden sie nicht selig, weil zur Erlangung der Seligkeit der Genuss der Eucharistie gehört. Von ihr fasst Athanasius in diesem Zusammenhang also V. 54 auf.

2. Deutlich interpretiert Athanasius unsere Rede von der Eucharistie: „Der Herr hat uns belehrt, im Gebete das überwesentliche Brot (ἐπιούσιον ἄρτον), d. h. das zukünftige im gegenwärtigen Leben zu erflehen, das zukünftige, dessen Erstling (ἀπαρχὴν) wir haben im jetzigen Leben dadurch, dass wir das Fleisch des Herrn geniessen, sowie er selbst sagte: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt". Denn belebender Geist ist das Fleisch des Herrn, weil es von dem lebenspendenden Geiste empfangen wurde" (De incarn. et c. Ar. c. 16; b. Migne XXVI, 1012). Sonach erklärt Athanasius das Brot des Vaterunsers vom Himmel, etwa von einem himmlischen Gastmahl[1]), und vom ewigen Leben. Die ‚ἀπαρχὴ' des himmlischen Brotes, d. i. den Anfang des ewigen Lebens machen wir auf Erden durch die Vereinigung mit dem Fleische des Herrn, welches vermöge seines göttlichen Ursprungs durch den hl. Geist das Leben in sich trägt und es uns mitteilt. Es ist also vom wahren Fleische Jesu, welches wir empfangen sollen, die Rede, d. h. von der Eucharistie. Ferner schreibt Athanasius an Serapio: „Da der Herr im Johannesevangelium über den Genuss seines Leibes redete und viele sah, die sich daran ärgerten, sprach er: „Das ärgert euch? Wenn ihr nun den Menschensohn dahin aufsteigen sehet, wo er früher war? Der Geist macht lebendig, das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen, sind Geist und Leben". Hier sagte er beides von sich aus, Fleisch und Geist, und den Geist unterschied er im Verhältnis zum Fleischlichen, damit sie lernten, dass seine Worte nicht fleischlich, sondern geistig seien. Denn wie vielen würde auch sein Leib, um zur Speise für die ganze Welt zu werden, zum Genuss genügen? . . . Deshalb erinnerte er an seine Himmelfahrt, damit sie . . . das genannte Fleisch als himmlische Speise von oben und als eine göttliche von ihm dargebotene Nahrurg (βρῶσιν ἄνωθεν οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφὴν) auffassten. Denn was ich euch gesagt, sprach er, ist Geist und Leben, gleich als ob er gesagt hätte: Das, worüber ich euch belehrte, und was ich hingebe zum Heile der Welt, ist zwar das

---

1) So wendet er auch das „Lebensbrot" bei Joh. 6 auf den Himmel an: „Nec soli sancti in terra tali pane vescuntur et sanguine, sed eum in coelo quoque nos comedamus: namque omnium supernorum spirituum atque Angelorum Dominus aeque nutrimentum est. . . . Pro illius nimirum coenae dignitate . . ., quanta erit concordia et exultatio eorum, qui in coelesti illa mensa vescentur!" (Ep. heort. VII, 8).

Fleisch, das ich trage (ἡ σάρξ, ἣν ἐγὼ φορῶ); aber dieses (ἀλλ' αὕτη) und das dazu gehörige Blut (τὸ ταύτης αἷμα), wird euch von mir vergeistigt (πνευματικῶς) als Speise gegeben werden" (Ep. ad Serap. IV, 19). Athanasius spricht vom wirklichen Fleische des Herrn, welches dieser, da er die eucharistische Rede hält, an sich trägt und in den Tod gibt. Und dieses bietet Jesus zum Genusse an. Zur Begründung einer solchen Macht verweist er auf seine Himmelfahrt, in welcher er mit seinem ganzen gottmenschlichen Wesen in den Himmel aufsteigt. Daraus ist nach Athanasius bezüglich des Fleisches Jesu, wenn er es uns als Speise gibt, ein doppeltes ersichtlich: a) der Zustand des Fleisches. Es ist „βρῶσις οὐράνιος" d. h. verklärt, weil im Himmel thronend und von dort aus (ἄνωθεν) uns gegeben; b) die Fähigkeit Jesu zu einer solchen Gabe. Denn durch die Himmelfahrt bewies er seine Gottheit. So ist sein Fleisch „πνευματικὴ τροφὴ", vergöttlichte Speise, deren Inhalt nicht nur „σάρξ", sondern auch „Πνεῦμα" d. h. göttliche Natur ist. Dies sein Fleisch gibt er uns also „πνευματικῶς". Des scharfen Gegensatzes wegen zum rohsinnlichen Fleische, das Jesus in den Tod gibt, muss ‚πνευματικῶς' mit „verklärt" übersetzt werden. Denn vergöttlicht war auch des Herrn Menschheit in seinem Erdenwandel. Übrigens ist Verklärung des Herrn eben die vollkommene Verherrlichung oder gleichsam Vergöttlichung der menschlichen Natur durch die Gottheit. Athanasius redet also vom realen Fleische Jesu und vom realen Genuss desselben, den uns Christus als Gott bieten kann, freilich nicht nach kapharnaitischer Auffassung — d. h. von der Eucharistie [1]).

[1]) Keil l. c. S. 270 seiner Konfession nach akatholisch, in der Erklärung unserer Rede aber nicht gerade antikatholisch, will aus obiger Stelle die allegorische Deutung des Athanasius von Joh. 6 erkennen. Keil fasst jedenfalls ‚πνευματικῶς' nicht nach dem Zusammenhang der ganzen Stelle. — Voigt, Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861, S. 170 ff. findet in der Stelle ad Serap. durchaus keinen Beweis dafür, dass Athanasius Joh. 6 von der Eucharistie verstanden habe. Gegen eine solche Auffassung spreche a) der Zusammenhang. Dieser befasse sich mit der Erklärung der Sünde wider den hl. Geist (Ep. ad Serap. IV, 8—23), und man könne nicht einsehen, wie inmitten einer solchen Abhandlung eine der kathol. Lehre verwandte Abendmahlslehre Platz finden sollte. b) der Wortlaut. ‚Πνευματικὸν' sei zu übersetzen mit „rein göttlich" und ‚σαρκικὸν, σωματικὸν' mit „was zur menschlichen Natur gehört". Fasse man es nicht so, so verliere die ganze c. 8—23 gegebene Erklärung der Sünde wider den hl. Geist ihren Sinn und Gehalt. So können auch die Worte ‚σάρκα καὶ πνεῦμα διέστειλεν, ἵνα μά-

3. Resultat. Aus den angeführten Stellen geht hervor, dass Athanasius den zweiten Teil der Rede bei Joh. 6 sicher von der

---

θωσιν, ὅτι ἃ λέγει, οὐκ ἔστι σαρκικά, ἀλλὰ πνευματικά‘ keinen anderen Sinn haben als den: der Herr habe Joh. 6 sagen wollen: meine Worte haben einen Inhalt, der nicht der menschlichen, sondern der göttlichen Seite an mir entspricht d. h. was ich euch mitteilen will als Speise, ist nicht etwas meiner menschlichen, sondern meiner göttlichen Natur Angehöriges. Darum erinnere der Herr an die Himmelfahrt, *‚ἵνα τὴν εἰρημένην σάρκα βρῶσιν ἄνωθεν οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφὴν παρ' αὐτοῦ διδομένην μάθωσιν‘.* Was er Fleisch genannt, sollten sie also als eine rein geistige, seinem göttl. Wesen entstammende Nahrung ansehen. Freilich fühlt Voigt, dass die letzten Worte des Citates „das, worüber ich euch belehrte u. s. w.“ seiner Erklärung widersprechen. Er entwindet sich jedoch der Schwierigkeit, indem er sagt: Die menschliche Natur wird uns mitgeteilt, aber durch den hl. Geist (*πνευματικῶς!*), d. h. das Leben des Herrn wird uns gespendet als Norm und Nahrung unseres Lebens. Voigt verwirft zuletzt die Ansicht Möhlers, welcher die Stelle von der Eucharistie erklärt (Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, S. 561 ff. Mainz 1844). — Darauf ist zu sagen: ad a. Der Einwurf fällt durch blosse Skizzierung des Zusammenhangs völlig in sich zusammen. Dieser ist folgender: Zu Matth. 12, 32: „Wer ein Wort sagt *κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου,* dem wird dies nachgelassen, wer aber *κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου,* dem wird es nicht erlassen“ wird gefragt: Warum wird die Blasphemie gegen den Sohn verziehen, nicht aber die gegen den hl. Geist? (c. 8). Über diese Frage wird bis c. 23 verhandelt. Nach Beurteilung der Ansichten des Origenes und Theognost (c. 9—11) beantwortet Athanasius selbst im Folgenden die Frage. Seine ganze Darlegung aber beruht auf dem Satze, von welchem er ausgeht: *‚Δῆλον, ὡς ὁ Υἱος ἐν τῷ Πατρὶ ὢν ἐν τούτοις ἐστίν, ἐν οἷς καὶ ὁ Πατὴρ ἐστι, καὶ τὸ Πνεῦμα οὐκ ἄπεστιν. Ἀδιαίρετος γάρ ἐστιν ἡ ἁγία καὶ μακαρία καὶ τελεία Τριάς . . . ὡς ἐξ ἀνάγκης τὸν εἰς τὸν Υἱὸν ἁμαρτάνοντα καὶ βλασφημοῦντα ἁμαρτάνειν καὶ εἰς τὸν Πατέρα καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα‘* (c. 12). Das Folgende ist nun nichts anderes als eine Apologie des Logos und zwar seiner wahren Menschheit und Gottheit, bewiesen aus der hl. Schrift (c. 14). Beides leugneten die Häretiker durch einseitiges Betrachten bloss einer Natur (c. 15). Die Gottheit leugneten auch die Pharisäer, obwohl sie den Sohn die Werke des Vaters vollbringen sahen und schrieben diese dämonischer Wirksamkeit zu. Das aber wird nicht verziehen; *‚εἰς γὰρ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ (= υἱοῦ) ἐβλασφήμουν‘* (c. 16). Und so richtet sich die Sünde gegen den hl. Geist eben gegen den Sohn (c. 17). Daraus folgt: Der Ausdruck „Sünde wider den hl. Geist“ gilt vom Erlöser selbst (c. 18) und: die Bezeichnungen „Menschensohn“ und „Geist“ sagt Christus von sich selbst aus, *‚ἵν' ἐκ τούτου μὲν* (scil. *Υἱὸς ἀνθρώπου*) *τὸ σωματικὸν ἑαυτοῦ δείξῃ, ἐκ δὲ τοῦ πνεύματος τὴν πνευματικὴν ἑαυτοῦ . . . θεότητα δηλώσῃ‘.* (So auch Fragm. in Matth. S. 87 Note 2.) Diese beiden Faktoren seines Wesens unterscheidet Jesus auch bei Joh. 6, wo er sein Fleisch zum Genusse verheisst und das „pneumatische“ d. h. göttliche Moment betont, sowohl seiner selbst, das ihn zur Mitteilung der Speise befähigt, als auch der Speise selbst, die als göttliche das Rohe und Irdische aus-

Eucharistie versteht und auch im „Lebensbrote" des ersten Teiles keine andere Speise erkennt.

III. Cyrillus von Alexandrien. Die Zeit seiner Geburt ist unbekannt. Wir wissen überhaupt von der Zeit bis zu seiner Erhebung zum Patriarchen von Alexandrien (412) wenig. Er starb daselbst 444. Cyrill war ein Kirchenvater, der in dogmengeschichtlicher Bedeutung unter den griechischen Vätern ausser Athanasius seinesgleichen nicht hatte, der bezüglich der Anzahl seiner von der Kirche als Glaubensregel recipierten Schriften nur von Augustinus übertroffen wird. Wohlbewandert in den hl. Schriften ist Cyrill einer der fruchtbarsten Exegeten der Väterzeit[1]), — also ein grosser Geist und geziert mit den herrlichsten Charaktereigenschaften, würdig, das auserwählte Rüstzeug der Vorsehung im Kampfe gegen das sinkende Heidentum und die

---

schliesst. Und es wiederholt sich im Unglauben und Murren der Juden die Sünde wider den hl. Geist, d. h. wider den Sohn Gottes selbst, dessen Worte sie nicht annehmen (c. 19). Wo ist also der Zusammenhang verletzt, wenn Athanasius Joh. 6 von der Euch. erklärt? Ist doch nach Athanas. die Sünde wider den hl. Geist nichts anderes als der hartnäckige Unglaube, den man den Werken, Worten und Verheissungen des Sohnes entgegenbringt. Voigt hält, wie es scheint, Geist und Gottmensch für gegenseitig fremde Wesen. ad b. Die exklusive Fassung von ‚*πνευματικόν* und *πνευματικῶς*' als rein göttlich mit Ausschluss der menschlichen Natur wird vom Zusammenhang nicht gefordert, am wenigsten von c. 19, wo Athanasius sagt: ‚*τὸ πνεῦμα πρὸς τὸ κατὰ σάρκα διέστειλεν*', was nicht bedeutet: Jesus trennt das Göttliche vom Fleisch, sodass er letzteres ausschliesst, sondern: Er unterscheidet das Göttliche im Verhältnis zum Fleisch als das, wodurch er letzteres spenden kann. So entspricht zwar die Speise, die er gibt, seiner göttlichen, nicht seiner menschlichen Natur, aber bloss hinsichtlich der Macht, sie zu geben, keineswegs hinsichtlich ihres Inhalts. Voigts Hinweis auf die Himmelfahrt erhärtet seine Darlegung nicht. Glaubt Voigt nicht, dass Christus auch mit seinem Fleische in den Himmel gefahren? oder meint er damit, dass die Menschheit Christi, seitdem der Erde entrückt, sich nur im Himmel befindet? Zur Behauptung, Athanasius fasse Joh. 6 nicht von der Eucharistie, kommt endlich Voigt nicht infolge einer verfehlten Kritik, sondern durch die Tendenz, unserem Kirchenvater überhaupt den Glauben an die Eucharistie abzusprechen. Ist sie diesem nach Voigt doch nichts anderes, als nur eine intensivere Gnadenwirkung, das Messopfer eine rein symbolische Feier. Der Gedanke an eine Transsubstantiation und ein Messopfer liegt dem Athanasius vollständig fern (S. 179).

[1]) In den Gesamtausgaben der Werke Cyrills nehmen die exegetischen Schriften weitaus den grössten Raum ein, z. B. umfassen sie in der Ausgabe von Migne (LXVIII—LXXVII) die ersten 7 Bände.

Häresie zu sein[1]). Berechtigt ist jedoch die Klage Kopalliks[2]), dass Cyrill von seiten der historischen Forschung die verdiente Beachtung nicht gefunden habe[3]). Zu Joh. 6 liefert der grosse Patriarch aus der gesamten patristischen Literatur das klarste und umfangreichste Material.

A. Der Kommentar zu Joh. 6.[4])

Cyrill erlangte die staunenswerte Kenntnis der hl. Schrift, die uns in seinen Werken entgegentritt, aus unablässigem Studium derselben, in deren richtiges Verständnis er schon frühzeitig unter der Leitung rechtgläubiger Lehrer eingeführt wurde[5]). Als Alexandriner huldigte er mit Vorliebe der allegorisch-mystischen und moralischen Erklärung. Dies tritt besonders in seinen „Glaphyra“ und in dem Werke „von der Anbetung und Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit“ zu Tage. In seinen Kommentaren aber, am meisten in den neutestamentlichen, befolgt er die vorherrschend buchstäbliche Erklärungsweise. Cyrill benützt den Kommentar zu Johannes, das Evangelium in buchstäblichem und geistigem Sinn interpretierend, zugleich zur Bekämpfung häretischer Anschauungen über die Gottheit des Erlösers. Ganz besonders erklärt er die Rede bei Joh. 6 im Literalsinn.

1. Joh. 6, 1—24.

Ausdrücklich bringt Cyrill die beiden Wunder mit dem Gegenstand der Rede wenig in Zusammenhang[6]). Nur zu den Versen 5 u. 6 hebt er die Beziehung des Brotwunders zur Rede hervor, indem er sagt: „Der Herr sorgt für das Volk, indem er ihm Speise und Mahlzeit bereitet, damit du erkennest, was in den Sprichwörtern geschrieben steht: „Nicht tötet der Herr die gerechte Seele durch Hunger“ (10, 3). Denn sich selbst wird

1) Siehe Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894 S. 335 f.

2) In der Einleitung zur Biographie „Cyrillus von Alexandrien“, Mainz 1881.

3) So auch Scheeben (Kirchenlexikon v. Wetz. u. Welt. 2. Aufl. 3, 1287) und Kohlhofer (S. Cyrillus Alexandrinus De Sanctificatione, Wirceb. 1866, Prooem. p. VII): „A nostris quidem plerisque non ea, quae forsan ipsis debetur, comprobatio libris S. Cyrilli evenit atque contingit“.

4) Bei Migne, P. gr. LXXIII, S. 434—632.

5) Kopallik, l. c. S. 4.

6) Er fasst die Wunder typisch. Er sieht in ihnen die ganze Geschichte der Kirche bis zu ihrer Vollendung, die Begnadigung der Heiden und die Verwerfung der Juden symbolisiert.

er geben (παραθήσει) als Brot vom Himmel und die Seele deren, die ihn fürchten, nähren.“ Cyrill versetzt sich, wie die Futura ‚παραθήσει‘ und ‚ἀποτρέφει‘ zeigen, in die Situation des Evangeliums. Wertvoll ist die Fortsetzung obiger Worte; „In der That, alles, was zum Leben gehört, bereitet er ihnen. . . . Denn er wird, wie schon bemerkt, die Speise vom Himmel[1]) (τὰς ἐξ οὐρανοῦ τροφὰς) geben, und die vielfältige Gnade des Geistes austeilen“.

Schon ist Cyrill durchdrungen vom Gegenstand der kommenden Rede, dem eucharistischen Himmelsbrot. Darum unterscheidet er dies jetzt schon von der rein geistigen Speise der Gnade. Die Austeilung der Gnade des Geistes kann Cyrill auch auf die eucharistische Rede beziehen, weil eben zur Aufnahme der Worte Jesu die Gnade gehört, welche er in seiner Rede spendet; oder will sie bloss als das andere „Erfordernis zum Leben“ neben der Eucharistie anführen. Jedenfalls unterscheidet er letztere als Gegenstand der Rede von der Gnade. Gnade und Eucharistie stellt Cyrill wiederholt zusammen, so z. B. zu den Versen 35, 54 und 61, ohne deshalb die Rede von der Gnade erklären zu wollen.

2. Die Rede bei Joh. 6 (V. 25—60; 62—64).

a) Darstellung.[2])

„Und nachdem sie ihn jenseits des Meeres gefunden hatten, sprachen sie zu ihm: Meister, wann bist du hieher gekommen?“ (V. 25). Diese Frage ist einem solchen Lehrer gegenüber sehr müssig. Von Weisen soll man Weisheit lernen, nicht unnütz bei ihnen reden. „Jesus antwortete ihnen und sprach: Wahrlich sage ich euch, ihr sucht mich, nicht weil ihr ein Wunder gesehen, sondern von den Broten gegessen habt und gesättigt wurdet“ (V. 26). Jesus, der kluge Arzt, will sie heilen, da sie nicht Nützliches, sondern nur Fleischliches suchen. Er wendet zwei Mittel an: Einerseits bekundet er ihnen seine Allwissenheit und warnt sie hiemit vor schlechter Gesinnung, andrerseits weist er sie zurecht. Mit „Rabbi“ schmeicheln sie ihm.

„Erwirket nicht die Speise, die vergeht, sondern die Speise, welche bleibt für ewiges Leben, welche der Menschensohn euch geben

1) Der Plural erklärt sich aus der Mehrzahl der Teilnehmer.

2) Nur was im Folgenden in Anführungszeichen steht, ist wörtliches Citat, das übrige ist Excerpt, das nur den Gedanken wiedergibt.

wird. Denn diesen hat der Vater besiegelt, der Gott“ (V. 27). Ähnlich belehrt uns auch Paulus: „Wer im Fleische sät, wird auch vom Fleische das Verderben ernten, wer aber im Geiste sät, wird vom Geiste ewiges Leben ernten“ (Gal. 6, 8). Im Fleische säen, d. h. den Gelüsten des Fleisches mit Verachtung der Gebote fröhnen, ist tierisch und äusserst unvernünftig; im Geiste säen, d. h. in Eifer und Sorge die Tugend pflegen und das zum Heile Dienliche ergreifen, das ist Sache desjenigen, der sich als vernünftiges Wesen und Ebenbild des Schöpfers erkennt. Aus der übergrossen Pflege des Körpers erwächst der armen Seele kein Nutzen, durch die vernünftige Abtötung desselben rettet sich Leib und Seele. Darum ist es ganz verkehrt, dem Fleische alles zu gewähren und nur nebenbei für die Seele zu sorgen. Bemühen wir uns also nicht um vergängliche Speise. Sie gewährt nur kurzen Genuss und vergeht. „Aber jene geistige, das Herz festigende Speise stärkt den Menschen für das ewige Leben, welche uns Christus selbst zu geben verheisst mit den Worten: „welche der Menschensohn euch geben wird“, indem er mit seiner Gottheit die Menscheit verbindet und die geheimnisvolle Heilsanstalt in dieser Welt mit seinem Fleische einigt. Er deutet aber die geheimnisvolle und geistige Speise bloss an (*ὑπαινίσσεται*), durch welche wir an Leib und Seele geheiligt in ihm leben. Hievon aber werden wir ihn im Folgenden deutlicher (*γυμνότερον*) reden hören“. Dem versteckten Einwand, Gott allein könne doch nur Speise zum ewigen Leben spenden, kommt Christus zuvor, indem er sagt, er, der Menschensohn gebe sie, und zwar, weil er „besiegelt“ oder „gesalbt“ vom Vater, der Natur nach mit ihm eins sei. Also kann ich, meint Jesus, wenn auch als Mensch einer aus euch, mühelos die Speise geben, weil gesalbt und gesiegelt von Gott dem Vater zur vollen Gleichheit mit ihm, sodass meine Macht nicht geringer ist wie die des Erzeugers. Aber zu beachten ist, dass sich der Menschensohn, welcher die Speise gibt, sich als einen darstellt, also keine Trennung des aus der Jungfrau angenommenen Tempels vom wahren Gottessohne duldet[1]).

---

[1]) Es folgt noch die Zurückweisung zweier Einwände des ‚*χριστομάχος*‘, die dieser aus ‚*τοῦτον ὁ Πατὴρ ἐσφράγισεν*‘ erhebt, dass nämlich Christus nicht ‚*ἐξ οὐσίας Πατρός*‘, sondern nur *α*) ihm ähnlich sei und wenn auch *β*) vollkommen ähnlich, ja sogar mit der Eigenschaft der Unwandelbarkeit ausgestattet. In der Widerlegung ersteren Einwandes geht Cyrill von Hebr. 1, 3

„Da sprachen sie zu ihm: Was sollen wir thun, um das Werk Gottes zu wirken? Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Das ist das Werk Gottes, dass ihr an den glaubt, welchen jener gesandt hat" (V. 28 f.). Nicht in guter Absicht, sondern aus Arroganz fragen sie, als wollten sie sagen: Was willst du uns denn neues lehren, die wir doch die Bücher Moses und damit genug kennen? Ähnlich fragt auch Matth. 19, 18 ff. jener Jüngling, welcher die Bedingungen zum ewigen Leben bei weitem erfüllt zu haben meint, anmassend: Was fehlt mir nun noch? So jene in ihrem eitlen Dünkel von Weisheit: Was sollen wir thun, dass wir wirken die Werke Gottes? Gut ist daher ein demütiger Geist und einer edlen Gesinnung Art ist es, der Lehrer Ansicht gegen das eigene Wissen anzunehmen. Der Herr wendet sich scharf gegen das thörichte Gebahren der Juden. Er verlangt nicht nur einfach Glauben, sondern zeigt, wie weit sie, die so sehr am Buchstaben des Gesetzes hingen, von der wahren Gottesverehrung noch entfernt seien. Lernet, sagt er, dass durch euere Opfer und Feste Gott nicht geehrt wird und darum all das keine Werke Gottes sind, sondern das, dass ihr an seinen Gesandten glaubt, von ihm euch belehren lasst. Jesus kennt die Nutzlosigkeit seiner Worte, er bringt sie gleichwohl vor — zu ihrem Verderben. „Da sprachen sie zu ihm: Was für ein Zeichen thust du, dass wir sehen und dir glauben? was wirkst du? Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, wie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen" (V. 30 f.). Es enthüllt sich allmählich die Gesinnung der Juden. Moses, sagen sie, ist geehrt und zwar mit Recht; denn im Mannawunder hat er ein passendes Zeichen gewirkt. Du aber massest dir noch eine grössere Würde an und gibst neue Gebote; mit welchem Wunder beglaubigst du also deine Lehre? Wie wahr hat Jesus gesprochen! Geht nicht aus ihrem Verlangen hervor, dass sie den Herrn suchen, nicht um aus den Wundern ihn kennen zu lernen, sondern weil sie Brod gegessen und sich dadurch gesättigt haben? Ja, sie wollen ein dem Mannawunder ähnliches, das nicht einen Tag, sondern lange Zeit dauert. Dann würden sie des Erlösers Macht und Lehre anerkennen. Aber es ist klar, dass sie Wunder für nichts achten, sondern, Bewunderung

aus; den zweiten weist er durch die Begründung zurück, dass die göttlichen Eigenschaften ‚κατὰ τὸν ἴσον τε καὶ ἀπαράλλακτον τρόπον‘ dem Geschöpfe nicht mitteilbar seien; die Unwandelbarkeit müsse also dem Sohne ‚οὐσιωδῶς‘ innewohnen.

für sie erheuchelnd, nur für ihren Bauch sorgen. „Es sprach nun Jesus zu ihnen: Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Nicht Moses hat euch gegeben das Brot vom Himmel“ (V. 32). Der Erlöser hält ihnen ihre Unwissenheit mit den mosaischen Schriften vor. Denn sie sollten doch wissen, dass Moses als der Vermittler zwischen Gott und Israel bloss der „ὑπηρέτης“ des Wunders gewesen. Den Ruhm aus dem Mannawunder teilt Christus sich selbst und dem Vater zu, freilich nicht offen, um die Juden nicht zu reizen, die es für eine Verkleinerung des Moses gehalten hätten. Lernen wir, mit Vernunft und Diskretion unsere heiligen Väter ehren! „Aber mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel. Denn das Brot Gottes ist es, welches vom Himmel steigt und Leben spendet der Welt“ (V. 32f.). Man musste ihnen zeigen, dass der Spender des Manna nicht Moses war, und dass dieses Wunder im Vergleich zu einem grösseren nichts sei. Jesus will etwa sagen: Ihr fasst meine Freigebigkeit in zu enge Grenzen. Thöricht seid ihr, wenn ihr jenes Manna für Himmelsbrot haltet, welches zudem unter so vielen nur einem Volke gespendet wurde. Es war nur ein Typus, eine Einzelwohlthat als Hinweis auf eine allgemeine. „Doch da die Zeit der Verwirklichung angebrochen, gibt euch mein Vater jenes Himmelsbrot, welches durch die Mannaspende den Alten wie im Schatten ist vorgehalten worden. Glaube doch ja niemand, das Manna sei wirklich Himmelsbrot, sondern vielmehr jenes ist es, welchem es zukommt, die ganze Erde zu nähren und der ganzen Welt das Leben zu spenden .... Das eingeborene Wort Gottes, welches aus dem Wesen des Vaters hervorgeht, und seiner Natur nach Leben ist, belebt alles, ... unseren Geist ...., und bewahrt sogar unsern Körper zur Unvergänglichkeit“ [1]).

---

[1]) Nun verbreitet sich Cyrill in ausführlicher origineller Art über die einzelnen Momente bezüglich des Manna nach Ex. 16, um sie im „pneumatischen“ Sinn hauptsächlich auf Christus anzuwenden und Gedanken an die Eucharistie nahe zu legen. Es folgt hier nur eine kurze Skizze: a) Die Juden murren wegen Hungers und sehnen sich zurück nach den Fleischtöpfen und dem Brote Ägyptens (V. 1—3). Letzteres ist Sinnbild der Sünde und ihrer Knechtschaft. Der Auszug in die Wüste bedeutet die Hinwendung zu Gott und einem tugendhaften Leben. Aber der Mensch sehnt sich wieder nach der Lust, wenn die Abtötung ihm zu schwer erscheint. b) Der Herr sprach zu Moses: Ich lasse euch Brot vom Himmel regnen (V. 4). Das Gleiche wird Ps. 77, 25 gesagt. Aber das Brot der himmlischen Geister ist der Sohn Gottes. Also ist er das wahre Manna, jenes Himmelsbrot, das jeder vernünftigen Kreatur vom Vater

„Da sprachen sie zu ihm: Herr, immer gib uns dieses Brot. Es sprach aber zu ihnen Jesus“ (V. 34). Aus diesen Worten offenbart sich die Gesinnung der Juden. Sie folgen Christus, weil sie gesättigt worden sind. So werden sie einst mit Recht gestraft werden, die trotz der Belehrung über eine geistige Auffassung nur vom Gewinne des Fleisches beherrscht sind und von einem irdischen Brote träumen, wie sich auch die Samariterin unter dem „Wasser“ ein sinnliches denkt.

---

gewährt wird. Christus führt den Sünder aus seinem fleischlichen Sinn zu besseren Begierden zurück und verspricht die Tröstung durch den Geist als ein geistiges Manna, welches stärkend vor dem Rückfall in die Sünde bewahrt. Gott aber wartet auf unser Gebet, um sich als den Geber zu erweisen. Das Murren jener nahm Gott, weil sie schwach waren, als Gebet auf. Später aber, da sie wieder nach Fleisch verlangten aus Überdruss am Manna, straft sie Gott (Num. 11, 34), weil sie das Fleischliche dem Geistigen vorzogen. c) Das Volk soll hinausgehen und sammeln für je einen Tag (V. 4). Das Manna symbolisiert Christum. Das Sammeln von Tag zu Tag erinnert daran, dass mit der Menschwerdung Christi die Vorbilder aufhören, wenn die Genüsse der Verwirklichung uns vorgesetzt werden. Darum d) soll am 6. Tag das Doppelte gesammelt werden (V. 5). Der 7. Tag bezeichnet uns die Zeit der Ankunft des Erlösers, wo wir ausruhen von der Sünde Werk und zwar auch noch aus dem gesammelten Gesetze Nahrung für unseren Glauben schöpfen, aber auch eine vornehmere Nahrung haben, das Brot vom Himmel. Das doppelte Mass bezeichnet die zweifache Gnade nach der Ankunft des Herrn: aus dem Gesetz und von Christus. e) Abends werdet ihr erkennen, dass euch der Herr aus Ägypten geführt, am Morgen werdet ihr seine Herrlichkeit sehen, weil euch der Herr abends Fleisch, morgens Brot gibt (V. 12). Die Wachteln, die nicht hoch über dem Boden fliegen, bedeuten das Gesetz. Sie werden am Abend gegeben: denn vor Christus herrschte Finsternis in der Welt. Nachdem das Dunkel gewichen und die geistige Sonne aufgegangen ist „erblicken wir die Herrlichkeit des gegenwärtigen Herrn, wenn wir jenes Himmelsbrot, Christum selbst, zur Sättigung empfangen“. f) Und abends bedeckte die Krähe das Lager und morgens weisse Körnchen die Wüste (V. 13 f.). Das Gesetz (= die Krähen) nimmt die Juden (= Lager) völlig ein. Mit Christus aber (= Morgen) kommt das himmlische Manna herab, das Evangelium, auf alle Völker (= Wüste). Das Manna kannten sie nicht, wie sie auch Christum nicht kannten. g) Niemand bewahre Manna auf morgen. Bei jenen, welche es aufbewahrten, ging es zu grunde (V. 19 f.). Wenn Christus erschienen ist, ist die Gesetzesgerechtigkeit überflüssig, weil die Wahrheit da ist. Die Aufbewahrenden sind Typus des Unglaubens, die am Gesetze hangen bleiben. h) Moses sprach zu Aaron: Nimm ein goldenes Gefäss, lege Manna hinein, stelle es vor Gott zum Aufbewahren (V. 33). Einem goldenen Gefäss soll jener gleichen, welcher Jesus in sein Herz aufnimmt. Er wird durch den höchsten Priester Gott dargestellt und aufbewahrt zur Unvergänglichkeit und zum ewigen Leben.

„Ich bin das Brot des Lebens“ (V. 35). Tiefere Geheimnisse pflegt der Erlöser in rätselhafter und nicht gar deutlicher Darlegung (*αἰνιγματώδη πως καὶ οὐ σφόδρα διαφανῆ . . . διηγήματα*) vorzubringen. Zuhörern, die ihn nicht verstehen, setzt er dann klar (*σαφῶς*) auseinander, was er meint und bietet schliesslich das Geheimnis in nackter und verständlicher Weise zur Erkenntnis dar (*γυμνὴν καὶ εὐσύνοπτον . . . γνῶσιν*). So sagt er auch hier, da ihn seine Zuhörer nicht verstanden, deutlicher (*γυμνότερον*): „Ich bin das Brot des Lebens“, gegen ihre Thorheit sich wendend, in welcher sie von Gott nichts höheres als Manna zu erhalten wähnten. Er sagt: Glaubet nicht, dass jenes Brot vom Himmel war; denn ich bin das Brot des Lebens, einst im Vorbild vorherverkündigt, jetzt aber gegenwärtig, zwar kein körperliches Brot, sondern ich gestalte das ganze Wesen für das ewige Leben um und mache den Menschen zum Sieger über den Tod. „Er deutet aber durch diese Worte auf das Leben und die Gnade hin, welche durch sein heiliges Fleisch mitgeteilt wird, wodurch in uns, was dem Eingebornen eigen ist, hineingelegt wird, das Leben nämlich.“ Gott spendete das Manna, solange Moses lebte. Nachdem Josua die Führerschaft übernommen und das Volk ins Land der Verheissung geführt, hörte das Manna auf und Gott nährte es mit Brot. Das heisst: Nachdem der Typenkult beendigt und Christus, der wahre Josua, an unsere Spitze getreten war, der uns hinrief zum himmlischen Reiche, da wurde uns nicht mehr vorbildliches Manna gegeben, sondern „das Brot vom Himmel, das ist Christus, der uns zum ewigen Leben nährt, sowohl durch die Gnade des hl. Geistes als auch durch die Teilnahme an seinem Fleische, das uns mit Gott vereinigt und die aus dem alten Fluche hervorgegangene Sterblichkeit tilgt.“ „Wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nicht mehr dürsten“ (V. 35). Christus ist nicht eifersüchtig auf das Lob der Heiligen, im Gegenteil schmückt er sie damit. Wenn aber Unwissende diesen eine höhere Ehre geben wie ihm, führt er sie zur besseren Einsicht und zeigt ihnen seinen Vorzug vor den Heiligen durch die Vergleichung der Dinge. So weist er bei der Samariterin, um seine Erhabenheit über Jakob darzuthun, darauf hin, dass das von ihm gespendete Wasser vorzüglicher sei, wie das von Jakob. In dieser Weise belehrt er auch hier. Er kehrt, da die Juden den Moses als den Spender des Manna und des Wassers aus dem Felsen über Christus

stellten, zur gewohnten Methode zurück und zeigt durch den Vergleich mit dem Grösseren das Geringere an, indem er sagt: „Wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nie mehr dürsten.“ Auch zugegeben, meint also Jesus, Moses habe das Manna gegeben, so hat es doch jene, die es assen, noch gehungert, und die das Wasser aus dem Felsen tranken, hat es noch gedürstet. „Wer aber zu mir kommt u. s. w. Was verspricht also Christus? Nichts vergängliches, sondern vielmehr jene Eulogie[1]), welche im Empfange seines heiligen Fleisches und Blutes erlangt wird (*εὐλογίαν δὲ μᾶλλον τὴν ἐν μεταλήψει τῆς ἁγίας σαρκός τε καὶ αἵματος*), welche den ganzen Menschen zur Unsterblichkeit führt, so dass ihm nichts von dem mangelt, was den Tod vom Leibe fernhält, Speise nämlich und Trank .... Der hl. Leib Christi belebt also diejenigen, in welchen er ist, und bewahrt sie in Unvergänglichkeit, da er sich vermischt mit unserem Körper (*τοῖς ἡμετέροις ἀνακιρνάμενον σώμασι*). Denn es ist der Leib, nicht eines beliebig andern, sondern des wesentlichen Lebens selbst, der in sich die ganze Kraft des mit ihm vereinigten Logos besitzt.“ Mögen deshalb „die Getauften“ bedenken, dass sie sich, wenn sie lange Zeit die Eulogie nicht empfangen, vom Leben ausschliessen. „So lasst uns die Fesseln des Satans brechen .... und nach Überwindung der fleischlichen Begierden durch die Entsagung zur Gnade gelangen und zur Teilnahme an Christus emporsteigen.“

„Aber ich habe euch gesagt, dass ihr mich sehet und nicht glaubt“ (V. 36). Die Juden sollten wissen, dass Jesus ihren Unglauben kenne. Schon bei Isaias 6, 9 f. wurde ihnen ihre Hartherzigkeit vorgehalten. Und nun sehen sie den Herrn das Brotwunder wirken und glauben nicht. Sie erkannten ihn doch dabei als Gott, weil sie erstaunt ihn zum König machen wollten. Daher ist ihr Unglaube unentschuldbar. Sie verweigern dem Herrn die Anerkennung und stürzen sich freiwillig ins Verderben.

„Alles, was der Vater gibt, wird zu mir kommen“ (V. 37). Wie ein kluger Arzt, welcher nicht bloss die Krankheit, sondern auch ihre Ursache angibt, musste auch Christus den Grund ihres Unglaubens anführen, damit sie nun den Herrn suchten. Mit den Worten: „Alles was der Vater gibt, wird zu mir kommen“ will Christus die Erleuchtung durch Gott bezeichnen, indem er

1) Siehe die Bedeutung dieses Wortes S. 111, Note 4.

als Mensch Göttliches dem Vater zuspricht; und indem er auf die Heiden anzuspielen scheint, bedroht er die Juden mit Beraubung der Gnade, an deren Stelle eben jene zum lebenspendenden Sohne geführt würden, „damit sie durch Teilnahme an seiner Eulogie (*τῆς εὐλογίας μετεσχηκότες τῆς ἀπ' αὐτοῦ*) der göttlichen Natur teilhaftig, dadurch zum Leben und zur Unvergänglichkeit zurückgeführt und in den ursprünglichen Stand der Natur zurückversetzt würden."

„Und den zu mir Kommenden werde ich nicht hinauswerfen" (V. 37). Die durch die Gnade gerufen zu mir kommen, werde ich nicht wie ein unnützes Gefäss wegwerfen, sondern sie werden meine Güte erfahren, in meine Scheune aufgenommen werden, in himmlischen Wohnungen wohnen. Sie werden dem Gerichte nicht verfallen. Dies deutet „*ἔξω*" an, wie auch Matth. 13, 47 f. Es ist also auch zugleich demjenigen, der nicht kommt, die Verwerfung angedroht.

„Denn ich bin herabgestiegen aus dem Himmel, nicht um meinen Willen zu thun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. Das aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich nichts von dem, was er mir gegeben hat, zu Grunde gehen lasse, sondern es auferwecke am jüngsten Tage" (V. 38 f.). Die Stelle scheint nur schwierig, ohne es für die frommen Schriftausleger wirklich zu sein. Christus legt dar, dass derjenige, welcher zu ihm kommt, nicht hinausgeworfen werden wird. Denn gerade deshalb ist er vom Himmel herabgestiegen, d. h. Mensch geworden, und hat sich nicht geweigert, Widriges zu ertragen, um dem an ihn Glaubenden das ewige Leben und die Auferstehung von den Toten durch Besiegung der Todesherrschaft zu erlangen [1].

„Denn das ist der Wille des Vaters, der mich gesandt hat, dass jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben

---

[1]) In ausführlicher Abhandlung spricht Cyrill im Folgenden darüber, was in Christus das ‚*ἀνεθέλητον*' und ‚*θελητὸν*' (non voluntarium und voluntarium) war, und bekämpft dabei die Einwände der Gegner gegen die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater. Das bittere Leiden und Sterben sei freiwillig gewesen, aber, wenn unser Heil ohne dasselbe hätte erworben werden können, hätte Christus nicht leiden mögen. Wogegen die Natur sich gesträubt, das habe er zu etwas Freiwilligem gemacht: aus Liebe zu uns und im Gehorsam gegen den Vater. Bei der Widerlegung des Einwurfes, der Sohn sei dem Vater als dem vorzüglicheren unterworfen, und zwar schon vor seiner Menschwerdung, geht Cyrill vom Satze aus, dass die Trinität immer eines Willens und einer Meinung sei.

habe; und auferwecken werde ich ihn am jüngsten Tage“ (V. 40). Wiederum betont Jesus den guten Willen des Vaters. Er setzt nun klar auseinander, wie die Menschen zu ihm geführt würden und welchen Gewinn sie davon hätten. Der Vater führt sie zum Sohne, indem er ihnen eine wahre Erkenntnis desselben als des wahren Gottes vom Vater eingiesst; der Sohn verleiht als Lohn des Glaubens das ewige, glückselige Leben, indem er seine belebende Kraft zur allseitigen Unsterblichkeit ihnen eingibt. Der Vater ist in seiner Thätigkeit des Hinzuführens zum Sohne nicht von diesem, und dieser in seiner Thätigkeit der Totenerweckung nicht vom Vater, und beide nicht vom hl. Geiste getrennt. Unser Heil ist das Werk der ganzen Trinität. Der Glaube an den Sohn ist gleichwohl von hohem Werte, weil ihm das Leben als Lohn verheissen ist.

„Es murrten nun die Juden darüber, dass er gesagt: Ich bin das Brot, das aus dem Himmel herabgestiegen ist“ (V. 41). Aus den Verhältnissen und den grossen Wundern hätten sie erkennen müssen, ob Jesus bezüglich seiner Bezeichnung als Brot vom Himmel die Wahrheit sage; ebenso aus der Erwägung, ob sein ganzer Charakter jener Behauptung entspreche. Hätten sie richtig geurteilt, hätten sie weiter zu ihrem Nutzen unterrichtet werden können. Allein sie fragen ja nicht. Sie sehen sich eben getäuscht, weil ihr Begehren nur auf Irdisches gerichtet war. Murren ist ihr väterliches Erbstück: über das Beste haben sie schon gemurrt.

„Und sie sagten: Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie sagt er nun: Ich bin vom Himmel herabgestiegen?“ (V. 42). Aus Moses und den Propheten hätten sie die Inkarnation Christi anerkennen müssen. Aber weil sie die irdische Mutter dessen, der nach den Propheten im Fleische kommen muss, kennen, glauben sie nicht, dass er vom Himmel gekommen sei. Dies geschah freilich nicht dem Körper nach, aber das göttliche Wort, welches zu uns vom Himmel kam, nahm im Schosse der Jungfrau Fleisch an, und ist so Gott und Mensch zugleich. Sie erfassen das Geheimnis der Inkarnation nicht, weil sie Joseph, welcher der Vater Jesu nicht war, und Maria kennen. Darum ärgern sie sich über die Behauptung der himmlischen Abkunft Jesu [1]).

---

[1]) Cyrill behandelt hier noch den Gedanken, man solle auch die Heiligen und die Menschen überhaupt nicht nach dem Äusseren, sondern nach dem

„Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Murrt nicht untereinander; niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“ (V. 43 f.). Wiederum beweist er ihnen seine Gottheit, indem er den Inhalt ihres Murrens, das sich im Herzen vollzog, aufdeckt. Dann erklärt er ihnen, dass die Erkenntnis des Geheimnisses der Inkarnation Werk der Gnade, der Einsprechungen des Vaters sei. Reue und Gebet sei jedoch notwendig. Denn dann bahnt der Vater mit Rat und Hilfe den Weg. Auch mit der Verheissung der Totenerweckung betont Christus seine Gottheit.

„Es steht geschrieben in den Propheten: Und alle werden von Gott gelehrt sein“ (V. 45). Jesus bestätigt seine Worte durch die Propheten, nach welchen Gott und der Vater in verborgener Ansprache den Würdigen sein Geheimnis mitteilen und seinen Sohn offenbaren wird. Jeden Grund des Widerspruchs räumt er damit hinweg und zwingt die Zuhörer zur Beistimmung. Der Vater zieht nicht gewaltsam und notwendig; darum fügt Jesus bei: „Jeder nun, der gehört hat vom Vater und gelernt hat, kommt zu mir“ (V. 45). Die Erkenntnis, welche der Vater über den Sohn gewährt, ist hilfreich, aber nicht nötigend. Sonst gäbe es weder Lohn noch Strafe. Der Vater belehrt ferner durch seine Weisheit, d. h. seinen Sohn. Dieser, sowie auch der hl. Geist führt zum Glauben an den Sohn, ebenso wie der Vater. Dies geht aus Matth. 16, 17, Gal. 1, 12, 1. Joh. 2, 27, Joh. 16, 12 f. hervor. Das Wirken einer göttlichen Person ist das Wirken der ganzen Trinität. Erkenntnis seines Sohnes verleiht der Vater durch Erleuchtung zum Verständnis der Schrift, wozu auch der Sohn, wie wir hören werden, uns hilft.

„Nicht als ob den Vater jemand gesehen hätte, ausser der, der vom Vater ist; dieser hat den Vater gesehen“ (V. 46). Damit will Jesus eine vernunftlose Auffassung verhüten. Sie könnten nämlich verlangen, den Vater zu sehen, um vor seinem Angesichte belehrt zu werden. Deshalb erklärt er, dass niemand Gott mit geschöpflichen Augen sehen könne. Auch auf Moses spielt der Herr an, welcher nach dem Glauben der Juden Gott mit seinen Augen geschaut. Sich aber nimmt er von allen aus. Er ist von

---

inneren Wert, nach Tugend und innerer Grösse, nicht nach einem etwa vernachlässigten Körper beurteilen.

Gott, d. h. „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός“, nicht also wie die Kreaturen, welche von Gott sind „δημιουργητῶς, opificii ratione“. Also „κατόψεται πάντως τὸν ἐξ οὗ ἐστι“. Auf welche Weise? „Θεοπρεπῶς, modo divino.“

„Wahrlich, wahrlich sage ich euch: der an mich Glaubende hat ewiges Leben“ (V. 47). Der Glaube ist also Pforte und Weg zum Leben. Der Herr will die Schwäche seiner Zuhörer endlich noch durch einen Eid benehmen. Durch die Aussicht auf reichen Lohn lockt er sie an: durch das ewige Leben.

„Ich bin das Brot des Lebens. Euere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, und sind gestorben. Das ist das Brot, welches aus dem Himmel herabsteigt, dass niemand, der davon isst, sterbe“ (V. 48—50). „Nun stellt er sich offen (ἀκατακαλύπτως) den Israeliten dar mit den Worten: Ich bin das Brot des Lebens, damit sie, wenn sie vom Verderben frei sein und selbst dem Tode . . . . entgehen wollten, die Notwendigkeit erkännten, zur Teilnahme an dem hinzuzutreten, der da beleben kann (βαδίζειν εἰς μετάληψιν τοῦ ζωοποιεῖν ἰσχύοντος) und Vergänglichkeit und Tod vernichtet.“ Jesus vergleicht das Vorbild mit der Verwirklichung, um sie darauf hinzuweisen, dass das Manna nicht Brot vom Himmel ist, sondern nur jenes, von welchem die Wirkung es beweist. Rettete es doch die Väter in der Wüste kaum vom sofortigen Tode, geschweige, dass es sie unsterblich machte; also ein Beweis, dass es nicht wahrhaft Brot vom Himmel war. „Dass dagegen der Sohn im eigentlichen und wahren Sinne Lebensbrot ist, ergibt sich daraus, dass diejenigen, welche ihn nur einmal empfangen haben und durch die Kommunion ihm gleichsam eingepflanzt (eigentlich: eingemischt) worden sind (ἀνακεκραμένους διὰ τῆς κοινωνίας αὐτῷ), sogar die Fesseln des Todes überwinden.“ Durch Ps. 77, 24 f.[1]), worin das Manna als Typus für Christus dargestellt wird, will eben der Prophet von der sinnlichen Betrachtung ablenken und zur geistigen Auffassung von Christus natürlich, veranlassen. So stillte also Manna nur den körperlichen Hunger, das wesentliche Lebensbrot aber bringt Unsterblichkeit und nach dem Tode Leben in Gott.

„Ich bin das Brot, das lebende, das aus dem Himmel herabgestiegen ist. Wenn jemand isst von diesem Brote, wird er leben

---

1) „Panem coeli dedit eis; panem angelorum manducavit homo.“

in Ewigkeit“ (V. 51 f.)[1]. Was Paulus Philipp. 3, 1[2] sagt, hat er von Christus gelernt. Schwere Wunden heilt man auch durch *mehrere* Mittel; ähnlich einen hartnäckigen Geist durch Wiederholung, und seien es die *gleichen* Worte. Daher legt der Erlöser oft die *nämliche Rede in verschiedener Weise* dar, bald *dunkel*, bald *offen*, damit der Unglaube die selbstverschuldete Strafe erhalte. „*Nichts* also *verhüllend* spricht endlich Christus: Ich bin das lebendige Brot, das aus dem Himmel herabgestiegen ist. Jenes Manna war Typus, Schatten und Bild. Höret nun *offen* und *klar* (*διαῤῥήδην καὶ οὐ κεκαλυμμένως*): Ich bin das lebendige Brot. Wenn jemand von diesem Brote isst, wird er in Ewigkeit leben. Die vom Manna assen, sind gestorben; denn es hatte keine belebende Kraft. Wer aber *dieses* Brot geniesst, d. h. *mich*, *traun mein Fleisch* (*ἐμὲ, ἤτοι τὴν σάρκα τὴν ἐμήν*), wird in Ewigkeit leben.“ Hüten wir uns vor Verhärtung, wenn Christus wiederholt ruft.

„Und das Brot aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt“ (V. 52). „Ich sterbe, meint er, für alle, um alle durch mich selbst zu beleben, und habe aller Fleisch durch mein Fleisch erlöst. Denn der Tod wird in meinem Tode sterben und die gefallene Menschennatur wird zugleich mit mir auferstehen[3].“ Auch Joh. 17, 19 spricht Christus von der Hinopferung seines Fleisches für das Leben der Welt: „*ἁγιάζω φησὶν . . . ἀντὶ τοῦ ἀνατίθημι καὶ προσάγω καθάπερ ἄμωμον ἱερεῖον.*“ „Christus gab also seinen Leib für das Leben aller dahin, und *durch ihn pflanzt er in uns das Leben ein*: auf welche Weise dies geschieht, darüber werde ich *nach Kräften* sprechen.“ Das Fleisch wird belebend durch das mit ihm engst verbundene Wort Gottes. „Deshalb belebt der *Leib Christi* diejenigen, welche ihn empfangen“, indem er Tod und Verwesung entfernt. Aber, werden die *Ungläubigen*, welche Christus nicht empfangen, bei der Auferstehung nicht auch wieder zum Leben gelangen? Sicher; denn *alle* werden auferstehen, aber die

---

1) Die Numerierung der Verse geschieht im Komm. wie in den folgenden Citaten Cyrills nach der *Vulgata*.

2) „*Eadem* vobis scribere, mihi quidem non pigrum, vobis autem necessarium.“

3) Es folgen die Schriftstellen Hebr. 2, 14, Ps. 39, 7—9 u. Hebr. 10, 5—7, Is. 53, 5, 1. Petr. 2, 24, welche vom Opfertode Jesu zum Heile der Welt handeln.

Guten zum Leben, die Bösen zum Gericht (Joh. 5, 29). Darum ist Leben im eigentlichen Sinn das heilige, ewig glückselige Leben in Christus; und in diesem Sinn nennt es der Erlöser Leben, das die Ungläubigen nicht erlangen, sondern nur jene, „welche zur Teilnahme am belebenden Fleische kommen (*πρὸς μετάληψιν ἰόντας τῆς ζωοποιούσης σαρκὸς*)“ [1]).

„Es stritten nun die Juden mit einander, indem sie sagten: Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben? Es sprach daher zu ihnen Jesus“ (V. 53). Ein vernünftiger Zuhörer überlegt und erforscht, was schwierig ist, der ungelehrige glaubt einfach nicht, was er nicht begreift. So sprachen die Juden mit „*πῶς*“ vom Erlöser, dessen göttliche Macht sie schon bewundert hatten. „Und als Thorheit erscheint ihnen das so weise Geheimnis[2]) . . . . Viel geziemender wäre es gewesen, Christus zu glauben, seinen Worten unbedenklich beizustimmen, sich zu bemühen, die Beschaffenheit der Eulogie (*τῆς εὐλογίας τὸν τρόπον*) kennen zu lernen, als leichtfertig zu sagen: Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?“ „*Οὗτος*“ ist Ausdruck eines grossen Hochmutes.

„Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, habt ihr Leben nicht in euch“ (V. 54). Die Art und Weise, wie Jesus sein Fleisch zum Genusse geben werde, erklärt er seinen Zuhörern nicht, weil sie es doch nicht hätten fassen können. Aber das Gut aus dem Genusse zeigt er ihnen, um sie zur Sehnsucht nach dem Leben zu entflammen und zum Glauben zu bewegen. Den Gläubigen enthüllt er bei der Einsetzung auch die Beschaffenheit des Geheimnisses. „Des Lebens, welches in der

---

1) Cyrill begründet noch die Eigenschaft Christi „als Brot“ aus dem A. Test., besonders aus Num. 15, 16—21: In den Erstlingsbroten vom Lande Chanaan wird Christus, das wahre Brot, vorgebildet. In den zwölf Schaubroten ferner: Lev. 24, 1—7 sind die Jünger des Herrn versinnbildet. Cyrill will durch diese Stellen den Gedanken aussprechen: Der Jünger ist Christus, seinem Herrn, ähnlich. Was in Christus in Wahrheit ist, ist im Jünger in der Ähnlichkeit mit Christus durch dessen Gnade. So werden beide als Brot vorgebildet.

2) Cyrill warnt noch vor Zweifelsucht über Geheimnisse und die Werke Gottes überhaupt, die wir vielfach nicht begreifen, sondern glauben müssen und stellt die Wunder in Ägypten und in der Wüste dem ‚*πῶς*, *Ἰουδαϊκὸν τὸ ῥῆμα*‘ gegenüber.

Heiligkeit und Seligkeit besteht, werden jene gänzlich beraubt werden, welche den Sohn mittels der geheimnisvollen Eulogie (διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας) nicht empfingen.“ Denn er ist nach seiner göttlichen Natur Leben. Weil aber der mit ihm vereinigte Leib sein eigener Leib ist, darum ist auch sein Fleisch belebend „und wenn wir dieses geniessen, haben wir das Leben in uns“. Darum hat auch der Heiland bei der Erweckung von Toten sein Fleisch gleichsam zur Mithilfe angewendet. Er berührt die Tochter des Jairus und den Jüngling von Naim (eigentlich loculum, Luk. 7, 14), um sein Fleisch als belebend zu erweisen, indem es die Toten durch Berührung zum Leben erweckt. „Und wenn schon durch die blosse Berührung mit dem hl. Fleische das Tote belebt wird, welch' reicheren Nutzen werden wir von jener belebenden Eulogie nicht schöpfen, wenn wir sie sogar geniessen werden? . . . Zur Unsterblichkeit wird sie uns führen, wenn wir sie empfangen . . . . Es war ja notwendig, dass nicht nur die Seele durch den hl. Geist zur Neuheit des Lebens umgestaltet, sondern auch der Leib durch eine konkretere und verwandte Teilnahme (an Christus) (διὰ παχυτέρας καὶ συγγενοῦς μεταλήψεως) geheiligt und zur Unverweslichkeit berufen werde.“ Diese Wirkung wurde dadurch schon vorgebildet, dass der Würgengel (ὀλοθρευτής) jene vor dem Tode bewahrte, welche das Lamm geschlachtet, dessen Fleisch gegessen und mit dessen Blut die Thürpfosten bestrichen hatten. So wird Christus durch sein hl. Fleisch uns zum Leben.

„Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“ (V. 55). . . . „Denn das Fleisch hat den Logos in sich, welcher wesentlich Leben ist.“ Statt: mein Leib wird den, der ihn geniesst, auferwecken, sagt er: Ich werde auferwecken, nicht als ob er ein zweiter ausser seinem Fleische wäre. Denn nach der Einigung beider Naturen gibt es keine Zweiheit der Söhne. Ich also = der ich durch mein Fleisch im Geniessenden bin, werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Der Körper wird zwar dem Tode unterliegen, aber wir werden wieder auferstehen, weil das Leben diejenigen, in denen es ist, beleben muss. Er verbirgt es durch sein Fleisch in uns und legt es als Same der Unsterblichkeit in uns hinein, der dann alle Verwesung vertilgt[1]).

[1]) Cyrill gebraucht hiebei das Bild vom Feuerfunken, den man in Spreu legt, um Feuer zu erhalten.

„Denn mein Fleisch ist eine wahrhaftige Speise und mein Blut ein wahrhaftiger Trank“ (V. 56). Jesus unterscheidet wieder die Eulogie von der Mannaspende und die Mitteilung des Kelches vom Wasser aus dem Felsen. Das also bereits Gesagte wiederholt er jetzt nur, indem er mahnt, nicht allzusehr über das Manna zu staunen, sondern vielmehr ihn als Himmelsbrot und Spender des ewigen Lebens aufzunehmen. Das Manna, für kurze Zeit gegeben, für den Körper zur Stillung seines Hungers, konnte den Geniessenden das ewige Leben nicht verleihen. „Es war also keine wahre Speise, d. h. Brot vom Himmel; der hl. Leib Christi aber wird in der That, weil er zur Unsterblichkeit und zum ewigen Leben nährt, eine wahre Speise sein.“ Ebenso war auch jenes Wasser kein wahrer Trank, „aber als wahrer Trank erweist sich das kostbare Blut Christi, welches alle Verderbtheit mit der Wurzel austilgt und den im menschlichen Fleische wohnenden Tod bricht. Denn es ist nicht Blut eines gewöhnlichen Menschen, sondern des wesentlichen Lebens (*τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς*) selbst. Deshalb nennt man uns Leib und Glieder Christi, weil wir ja durch die Eulogie den Sohn selbst in uns aufnehmen.“

„Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm“ (V. 57). Immer das Nämliche entwickelt der Herr auf verschiedene Weise, indem er den Nutzen des Gegenstandes hervorhebt und durch Entfachung der Sehnsucht darnach dem Glauben ein Fundament schaffen will. So sagt er: Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. „Denn wie man, wenn man Wachs mit Wachs vereinigt, das eine im anderen sieht, auf die gleiche Weise, glaube ich, wird der, welcher das Fleisch unseres Erlösers empfängt und sein kostbares Blut trinkt, wie er selbst sagt, eines mit ihm, gleichsam vermischt mit ihm und ihm eingefügt (*συναναχιρνάμενος ὥσπερ καὶ ἀναμιγνύμενος*) durch den Empfang, so dass er selbst sich in Christus findet, Christus hinwiederum in ihm.“ Auch einem Sauerteig (vgl. Matth. 13, 32; 1. Kor. 5, 6) ist die Eulogie ähnlich. Denn „die ganz kleine Eulogie nimmt unseren ganzen Körper in sich auf (*εἰς ἑαυτὴν ἀναφύρει*) und erfüllt ihn mit ihrer Kraft und so ist Christus in uns und wir in ihm.“ Vernachlässigen wir den Empfang der Eulogie nicht durch den Vorwand, wir seien nicht würdig! Führe nur ein ehrbares Leben und empfange die Eulogie im Vertrauen, dass sie nicht nur den

Tod, sondern auch unsere Krankheiten heilt. Denn Christus, der in uns weilt, beruhigt die Gesetze des Fleisches, erweckt Liebe zu Gott, ertötet die Leidenschaften, heilt unsere Sünden. Ist er doch der gute Hirte, der sein Leben hingibt für seine Schafe.

„Wie mich der lebendige Vater gesandt hat, und ich durch den Vater lebe, so wird auch jener, der mich geniesst, durch mich leben“ (V. 58). Wenn der Sohn sagt, er sei gesandt worden, so meint er damit seine Inkarnation. „Wie ich also, sagt er, weil ich, vom Vater zum Menschen gemacht, gleichwohl als göttlicher Logos, aus dem Leben der Natur nach gezeugt, lebe und so mit meiner eigenen Natur meinen Tempel, d. i. meinen Leib erfüllt habe, so wird auch der, welcher mein Fleisch isst, durch mich leben. Denn ich habe zwar sterbliches Fleisch angenommen, aber weil ich in ihm wohne als das wesentliche Leben vom lebendigen Vater, habe ich es ganz zu meinem Leben erhoben. Wie ich also, obgleich Mensch geworden, durch den lebendigen Vater lebe, indem ich die natürliche Mitgift vom Erzeuger in mir bewahre, so wird auch derjenige, welcher durch den Empfang meines Fleisches mich aufnimmt, in sich leben, natürlich weil er ganz in mich umgewandelt ist, der ich nach meinem Ursprung aus dem Vater beleben kann.“ Das Werk der Inkarnation ist freilich das Werk der ganzen Trinität [1]).

„Das ist das Brot, welches vom Himmel herabgestiegen ist; nicht wie eure Väter das Manna assen und gestorben sind. Wer dieses Brot isst, wird leben in Ewigkeit“ (V. 59). Von Grossen kommt Grosses, vom Himmel Göttliches. Das Himmelsbrot muss also ewiges Leben und Unsterblichkeit verleihen. Den Beweis des wahren Himmelsbrotes erbringt eben dessen Wirkung. Im Gegensatz zum Manna bewirkt es, dass der Empfänger desselben ewig lebt. „Durch Christus wird uns dieses Brot, das ist sein Leib gegeben.“ In der Speise des Manna erblickt man wie im Vorbild jene Eulogie, welche durch Christus besteht (*τὴν εὐλογίαν τὴν διὰ Χριστοῦ*).

„Das sprach er in der Synagoge, da er lehrte in Kapharnaum“

---

[1]) Dem sich auf die Worte: ‚*ζῶ διὰ τὸν Πατέρα*‘ stützenden Einwand, der Sohn sei nicht seiner Natur nach das Leben, weil er nur an ihm teilnehme, begegnet Cyrill hauptsächlich mit Stellen der hl. Schrift, welche die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater bezüglich des absoluten Lebens beweisen.

(V. 60). Der Evangelist fügt „ἐν συναγωγῇ“ bei, um auszudrücken, dass Christus offen und frei vor den Juden lehrt, um jeden Vorwand abzuschneiden; ferner „ἐν Καφαρναούμ“, um genau zu berichten. „Wer nämlich Ort und Stadt kennt, wie dürfte der sich in der Darstellung der Lehre irren?“[1]).

„Da aber Jesus bei sich wusste, dass seine Jünger darüber murrten, sprach er zu ihnen: Das ärgert euch? Wenn ihr nun den Menschensohn auffahren sehet, wo er früher war?“ (V. 62 f.). Die Juden meinten, Jesus verlange von ihnen einen unmenschlichen Genuss seines Fleisches und Blutes und erwogen hin und her: Wie soll denn der menschliche Leib das ewige Leben einpflanzen? Jesus klärt sie auf, indem er sagt: Die ihr immer noch nicht an die belebende Kraft meines Leibes glaubt, was werdet ihr denn denken, wenn ihr den Menschensohn mit diesem Leibe in den Himmel auffahren sehet? Ihr werdet eures Unverstandes überführt werden. Wenn nämlich der Leib nicht beleben kann, kann er auch nicht durch die Luft in den Himmel aufsteigen. Denn das ist dem Fleische unmöglich. „Wenn er aber trotzdem gegen seine Natur auffährt, was hindert ihn, zu beleben, auch wenn er seiner Natur nach nicht beleben kann? Denn wer das Irdische himmlisch macht, wird es auch belebend machen, wenn es auch seiner Natur nach der Vergänglichkeit unterliegt.“ Man kann sagen: Der Menschensohn war im Himmel, weil Christus einer ist. Er ist vom Himmel also herabgestiegen. Deshalb muss man ihn als Gott im Fleische anerkennen und glauben, dass auch sein Leib belebend ist.

„Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts“ (V. 64). „Wenn die Natur des Fleisches allein für sich gedacht wird, so wird sie offenbar nicht belebend sein. Denn kein Geschöpf belebt . . . Wenn man aber das Geheimnis der Menschwerdung in Erwägung zieht und bedenkt, wer derjenige ist, welcher diesem Fleische innewohnt, wird man doch glauben, . . . dass das Fleisch beleben könne, auch wenn es für sich nichts nützt. Denn weil es mit dem belebenden Logos geeint ist, deshalb ist es auch ganz belebend geworden . . . . Denn nun ist es

---

[1]) Zu V. 61 sagt Cyrill: Nachdem die Väter der Juden Manna erhalten hatten, sehnten sie sich nach Ägypten. So „verschmähen diese, zur Aufnahme der belebenden Gnade des Geistes eingeladen und über den Genuss jenes Brotes, das von Gott Vater kommt, belehrt, jenes wahre Brot“. Vgl. hiezu das S. 93 über Gnade und Eucharistie Gesagte.

der Leib des wesentlichen Lebens und nicht eines beliebigen Menschen. . . .“ Mit „Geist“ aber bezeichnet der Logos sich selbst. Denn ein Geist ist Gott.

„Die Worte, welche ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben“ (V. 64). Geist nennt Jesus nun sein Fleisch, ohne deshalb seine Fleischesnatur zu leugnen. Doch weil es mit dem Logos vollkommen vereinigt ist und die ganze belebende Kraft desselben aufgenommen hat, deshalb nennt er auch das Fleisch Geist. Meine Worte meint er, sind nicht vom irdischen Körper an sich gesprochen, sondern sie handeln vom göttlichen Geist und ewigen Leben. Sie sind Geist, d. h. geistig und handeln vom Geist; sie sind Leben, d. h. belebend und handeln vom Leben[1]).

b) Kritik.

Die Kritik über den Kommentar Cyrills zu Joh. 6 hat bei der klaren und richtigen Exegese desselben eine leichte Aufgabe. Sie braucht des Patriarchen Worte nicht erst zu deuten, sondern kann sich zumeist damit begnügen, die wesentlichen Punkte über seine Auffassung vom Gegenstand und von der Anlage unserer Rede kurz und scharf hervorzuheben.

1. Gegenstand der Rede bei Joh. 6 nach Cyrill[2]). Es genügt, die Erklärung der entscheidenden Verse in Erwägung zu ziehen, und zwar

a) des Verses 27[3]). Wir sahen in ihm das Thema der folgenden Rede: Über die „unvergängliche Speise des Menschensohnes“ wird sich der anschliessende Vortrag Jesu verbreiten. Das ist auch die Meinung Cyrills. Denn nach ihm „deutet der Herr eine Speise an“, von welcher er „im Folgenden deutlicher“

[1]) Zu V. 69 spricht Cyrill nochmals von der Eucharistie, welche in den Schaubroten ihr Vorbild hat, indem er sagt: „Der Tisch mit den Schaubroten ist Bild Christi, weil in ihm alle zum ewigen Leben ernährt werden, welche natürlich sein hl. Fleisch empfangen, wie er selbst sagt: Ich bin das Brot, welches vom Himmel herabgestiegen ist und der Welt Leben gibt. Wenn jemand von diesem Brote isst, wird er in Ewigkeit leben. Und das Brot aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, das ich hingeben werde für das Leben der Welt (Joh. 6, 51 f.). Daher deuten die Brote, welche auf dem Tische liegen, auf den Leib Christi hin, welcher alle zum ewigen Leben nährt.“

[2]) Siehe auch die einschlägigen Bemerkungen Cyrills über Joh. 6, 1—24, S. 92 f.

[3]) Siehe S. 93 f.

reden wird. Sie ist nach der klaren Darlegung Cyrills die Eucharistie. Denn α) er sieht in der Inkarnation und Stiftung der sichtbaren Kirche die beiden Bedingungen, unter welchen der „Menschensohn“ diese Speise wird[1]; β) er sagt von derselben aus, dass sie „Leib und Seele heilige.“ Leib nennt er also an erster Stelle.“

b) des Verses 35[2]). In diesem Verse gipfelt ja der Dialog zwischen Jesus und den Juden (V. 28—35). Das „Brot des Lebens“, als welches sich Christus bezeichnet, fast Cyrill ebenfalls ganz klar von der Eucharistie[3]). Denn er sagt: „Jesus deutet durch die Worte: „Ich bin das Brot des Lebens“ auf das Leben und die Gnade hin, welche durch sein heiliges Fleisch mitgeteilt wird, wodurch in uns, was dem Eingeborenen eigen ist, hineingelegt wird, das Leben nämlich.“ Die Worte sodann „Wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern, u. s. w.“ erklärt Cyrill noch deutlicher, indem er sagt: „Christus verspricht damit jene Eulogie[4]), welche im Empfange seines heiligen

---

1) Die Worte Cyrills *Ἣν ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει, συναναπλέξας ὁμοῦ τῷ θεοπρεπεῖ τὸ ἀνθρώπινον, καὶ συζεύξας ὅλον τῆς οἰκονομίας τῆς μετὰ σαρκὸς τὸ ἐν κόσμῳ μυστήριον*‘ sind geschraubt. Das 2. ‚*τῆς*‘ bliebe besser weg.

2) Siehe S. 98 f.

3) Der kurze Hinweis Cyrills in unserem Verse darauf, dass Christus auch rein geistig durch die Gnade unser Lebensbrot ist, macht seine Erklärung von der Eucharistie nicht zweifelhaft. Dieser Hinweis geschieht der Vollständigkeit wegen. (Siehe S. 93.)

4) Cyrill gebraucht regelmässig das Wort ‚*εὐλογία*‘ im Sinne von *εὐχαριστία* zur Bezeichnung also des hlgst. Altarssakramentes, und zwar a) bald im Singular, um damit die eine oder anderc Gestalt, bald im Plural, um damit beide Gestalten der Eucharistie auszudrücken, so z. B. Ep. 17 (Migne T. 77, S. 113), wo ‚*εὐλογίαι*‘ durch ‚*ἁγία σάρξ*‘ und ‚*τίμιον αἷμα*‘ Christi erklärt wird (siehe S. 119, 3). b) bald ohne Zusatz, wie oben und in den Versen 37, 53, 56, (57: ‚*ὀλιγίστη εὐλογ.*‘ zur Bezeichnung der unscheinbaren Gestalt, 59: *τὴν εὐλογίαν τὴν διὰ Χριστοῦ*), bald mit den Beiwörtern ‚*μυστική*‘ im V. 54, ferner Komm. zu Luk. zu 22, 14 (siehe S. 118), in Joh. l. 7 und 8 Fragm. (Migne T. 74, S. 20 [siehe S. 119, 3]), de ador. in Spir. et Verit. 2 (siehe S. 119, 3), ‚*ζωοποιός*‘ zu V. 54, im Apologet. pro XII. Cap. c. Orient. (Migne T. 76, S. 373 [siehe S. 119, 3]). — Aus der hl. Schrift ist *εὐλογία* als Ausdruck für das hlgst. Altarssakrament ebensogut begründet wie *εὐχαριστία*. Beide Zeitwörter *εὐλογεῖν* (Vulg. benedicere) und *εὐχαριστεῖν* (Vulg. gratias agere) sind in den evangelischen Erzählungen der Brotvermehrung und des letzten Abendmahls abwechselnd gebraucht zur Bezeichnung des Weihesegens und der Danksagung, welche der Erlöser dort der Vermehrung des Brotes, hier der Verwandlung von Brot

Fleisches und Blutes erlangt wird.“ Recht tief findet Cyrill im geistigen Trank auch dessen Vorbild, das Wasser aus dem Felsen, angedeutet, zumal der Typus der geistigen Speise, das Manna, ausdrücklich erwähnt ist[1]). Überhaupt hat unseres Alexandriners Erklärung und Anwendung des Verses 35 die Bedeutung eines vollständigen Zeugnisses über die Eucharistie als Kommunion. Ausser ihrer Stiftung, welche Cyrill voraussetzt, fehlt dabei kein wesentliches Moment. Er stellt die eucharistische Speise dar α) in ihren Vorbildern, dem Manna und Wasser aus dem Felsen. β) in ihrem Inhalt. Sie enthält die Gottheit (*ζωὴ κατὰ φύσιν, ὅλη Λόγου δύναμις*) und Menschheit (*σὰρξ καὶ αἷμα*) des Logos. γ) betont die notwendigen Voraussetzungen des Empfanges: die Taufe; denn die ‚*βεβαπτισμένοι*‘ ermahnt er zu öfterem Empfang; und den Gnadenstand, den man durch das Brechen mit der Sünde und durch Busse erlangen muss. δ) hebt endlich die Wirkungen des Empfanges hervor: Die Kommunion bewirkt vor allem innigste Einigung mit Christus, indem sogar sein Leib sich mit unserem Leibe „vermischt“ (*ἀνακιρνάμενον τοῖς ἡμετέροις*

und Wein in sein hlgst. Fleisch und Blut vorausschickte. So gebrauchen die Synoptiker bei der Darstellung der ersten Brotvermehrung sämtlich *εὐλογεῖν* (Matth. 14, 19; Mark. 6, 41; Luk. 9, 16) — Johannes hat *εὐχαριστεῖν* (6, 11) —, beim Berichte der zweiten *εὐχαριστεῖν* (Matth. 15, 36; Mark. 8, 6; zu den „Fischen“ gebraucht letzterer wieder ‚*εὐλογεῖν*‘). Ebenso haben sie im Abendmahlsbericht bei der Verwandlung des Brotes *εὐλογεῖν*, bei der Verwandlung des Weines *εὐχαριστεῖν* (Matth. 26, 26 f.; Mark. 14, 22 f.); nur Lukas hat zweimal *εὐχαριστεῖν* (22, 17. 19). In eucharistischer Bedeutung nennt endlich auch Paulus (1. Cor. 10, 16) den Kelch mit dem heiligen Blute ‚*τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν*‘. — Als die Frequenz der hl. Kommunion abnahm, kamen die bloss benedizierten Brote in Gebrauch, welche den Gläubigen, die beim Gottesdienste nicht kommunizierten, am Schluss desselben gereicht wurden. Auch diese Brote hiessen Eulogien. Da sie einen gewissen Ersatz für die Eucharistie bilden sollten, wurden sie auch ‚*ἀντίδωρον*‘ (= *ἀντὶ τοῦ δώρου* scil. *τῆς εὐχαριστίας*) genannt, welchen Namen sie in der griechischen Kirche, in welcher sich ihr Gebrauch bis heute erhalten hat, bewahrt haben. (Näheres über die Bedeutung von „Eulogie“ siehe Funk, Kirchengesch. 3. Aufl. S. 173, Gihr, das hl. Messopfer, 5. Aufl. S. 462, Note 3, bes. Heuser im Kirchenlex. v. Wetz. u. Welte, 2. Aufl. 4. Bd. S. 978 ff.). Dass sich Cyrill des Wortes ‚*εὐλογία*‘ zur Bezeichnung der Eucharistie bedient, ergibt sich unzweifelhaft aus dem Wortlaut und dem Sinne der jeweiligen Stelle.

[1]) So auch zu V. 56: „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise u. s. w.“ (S. 107). Jedenfalls schwebte ihm 1. Cor. 10, 4 vor.

σώμασι). Der Ausdruck ist allerdings zu stark und ungenau. Cyrill hat sich unter ihm zweifellos das Richtige vorgestellt[1]). Er meint damit das Gleiche, was er zum nämlichen Verse weiter unten sagt: die Eucharistie bewahrt den ganzen Menschen zur Unsterblichkeit. Langen[2]) verteidigt ihn darum mit Recht vom Verdachte des Sterkoranismus[3]). Die Kommunion nährt und bewahrt uns ferner zur Unsterblichkeit. — Die Beziehung des Verses 37[4]) auf die Heiden, welche der Herr statt der Juden zu sich und seiner Eulogie führt, ist Ableitung aus dem allgemeinen Gedanken des Verses, aber für Cyrill bezeichnend, da er damit sein Festhalten am Gegenstand der Rede bekundet[5]).

c) Die Erklärung zu den Versen 48—52[6]) bringt über die Eucharistie nichts Neues. Eigentümlich ist, dass Cyrill den Höhepunkt der Rede schon im Verse 51a (nach dem griech. Text) erblickt, indem er sagt, mit den Worten: „Ich bin das lebendige Brot. Wenn jemand von diesem Brote isst, wird er in Ewigkeit leben", spreche Jesus nun „offen und klar", und sage damit: „wer dieses Brot, d. h. mich, mein Fleisch geniesst, wird ewig leben." Cyrill greift vor. Vom Fleische des Herrn ist erst im folgenden Satz (V. 51b resp. 52b nach der Vulg.) die Rede und zweifellos haben wir hier erst den Höhepunkt der ganzen Entwickelung. Doch diese Erklärung geht gewiss nicht

---

1) Denn zu Vers 48 kleidet er den gleichen Gedanken in eine genauere Form: ‚*ἀνακεκραμένους τρόπον τινὰ αὐτῷ*' (Siehe S. 103); ebenso zu Vers 57: Durch die hl. Kommunion wird der Mensch ‚*συνανακιρνάμενος ὥσπερ*' (Siehe S. 107). Dieses „Mischen" gebraucht er also mehr im bildlichen, gleichnisweisen Sinn, und sagt hier auch nicht, dass unser Körper, sondern dass wir uns mit der Eucharistie vereinigen.

2) „Die Kirchenväter und das neue Testament", Bonn 1874, S. 158.

3) Sterkoranisten war die Bezeichnung für angebliche Häretiker, denen ihre Gegner die Behauptung unterschoben, der in der hl. Kommunion genossene Leib des Herrn unterliege dem Verdauungsprozesse wie gewöhnliche Speisen. Vgl. Card. Hergenröther, Kirchengeschichte, 3. Aufl. II, S. 164 und 167; v. Hefele, in sein. Art. im Kirchenlex. von Wetz. u. Welte, 2. Aufl. XI, S. 782 f.

4) Siehe S. 99 f.

5) Es schwebte ihm hinwiederum etwa Matth. 8, 11 f., Luk. 13, 28 f. („venient et recumbent") vor, was er auf das irdische Mahl des Herrn in der Eucharistie übertrug. Auch V. 32 f. (s. S. 96) spielt Cyrill unverkennbar auf sie an.

6) Nach Cyrill u. Vulg., nach dem griech. Text: 48—51. Siehe S. 103 ff.

aus einer falschen Auffassung hervor, sondern hat ihren Grund in der ganzen Art und Weise, wie sich Cyrill über Joh. 6 verbreitet. Er findet ja in der ganzen Rede von Anfang an als deren Gegenstand die Eucharistie. Schon im Verse 35 redet er vom Brote des Lebens als vom Fleische Christi. Den Höhepunkt der eucharistischen Rede, der ohne jede Mühe zu erkennen ist, hat Cyrill sicher auch erkannt; doch was hätte er über die Eucharistie zu V. 51b (nach dem griech. Text) Neues beibringen können, das er bisher noch nicht erwähnt? Ein neuer Gedanke aber bietet sich ihm im Verse 51b dar, indem der Opfertod des Herrn genannt wird, durch welchen das Fleisch Christi hindurch gehen muss, um unser Brot zu werden. Der Opfertod fesselt unseren Alexandriner. So schickt er, was über die Eucharistie zu bemerken ist, voraus, dass nämlich Christus auf dem Höhepunkt seiner Rede angekommen sei, und spricht zu V. 51b über den neuen Gedanken, d. i. den Opfertod des Herrn[1]). Die Darlegung über die Eucharistie speziell verschiebt er ausdrücklich auf das Folgende.

d) Die Verse 53—59[2]) handeln nach Cyrill von den Wirkungen der eucharistischen Kommunion. Nach seiner Darlegung ergeben sich dieselben aus der Thatsache: Das Fleisch des Erlösers ist das Fleisch des göttlichen Logos[3]). Dieser Gedanke, welcher sich durch den ganzen Kommentar über Joh. 6 hindurchzieht, ist gerade der Erklärung der Verse 53—59 zu grunde gelegt. So folgt nach Cyrill aus dem Genuss der Eucharistie, weil man dadurch etwas Göttliches empfängt *α*) zu Vers 54: Die Unsterblichkeit von Seele und Leib. Er nennt die Kommunion im Vergleich zur heiligmachenden Gnade[4]) eine für den Leib konkretere und verwandte Teilnahme an Christus. Damit will er wohl die Eucharistie als eine reale, vermittelst der Gestalten in die Sinne fallende und als eine Speise bezeichnen, in welcher die Menschheit des Herrn uns, den Men-

1) Cyrill hat auch zur stärkern Betonung des Opfertodes den Zusatz: *ἣν ἐγὼ δώσω*. Gleichwohl ignoriert er die Beziehung zwischen Opfertod Jesu und Eucharistie nicht vollständig, sondern bemerkt kurz, dass Christus durch seinen dahingegebenen Leib das Leben uns einpflanzt (Siehe zu V. 52, S. 104).

2) Siehe S. 105 ff.

3) ‚*Ζωοποιὸς τοῦ Σωτῆρος ἡ σάρξ, ἅτε δὴ τῇ κατὰ φύσιν ἡνωμένη ζωῇ, τῷ ἐκ Θεοῦ δηλονότι Λόγῳ*‘ (Zu V. 54).

4) ‚*διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ζωῆς καινότης*‘.

schen mitgeteilt wird. Die allseitige Unsterblichkeit wird besiegelt durch die Auferstehung von den Toten (zu V. 55); diese ist nach Cyrill durch die hl. Kommunion verbürgt, welche das „σπέρμα τῆς ἀθανασίας" wie einen Feuerfunken in den Menschen hineinlegt, um zu seiner Zeit das Leben zu entfachen. Aus der Göttlichkeit der Eucharistie leitet Cyrill ferner ab:

β) zu Vers 56, deren wahren Nährcharakter. Sie bewirkt wahres, d. h. ewiges Leben. Cyrill betont auch besonders den Grund der belebenden Kraft des heiligen Blutes Christi: Es ist das Blut des absoluten Lebens[1]). Er sieht in diesem Verse nur eine Wiederholung des Verses 35 und wiederholt auch als Erklärung das zu jenem Verse schon Gesagte. Es ist dies auch ein Beweis seiner durchaus einheitlichen Auffassung unserer Rede.

γ) zu Vers 57 f., die innigste und für den Menschen höchst nutzbringende Vereinigung Christi mit ihm. Diese veranschaulicht er durch die Analoga des Wachses und Sauerteiges. Die Einigung zwischen Christus und dem Menschen betont er so scharf, dass er sagt: es lebe derjenige „in sich sebst", welcher Christus in der Eucharistie aufgenommen habe. Dieser Ausdruck ist nicht korrekt. Auch durch die Kommunion bleibt das Leben des Menschen ein geschöpfliches, und wird nicht ein absolutes. — Zu Vers 59 wiederholt Cyrill nur die Hauptpunkte des über die Eucharistie Gesagten.

e) Die Verse 63 f.[2]) erklärt Cyrill in ihrer richtigen Beziehung zur Rede. Nur ist ihm die Himmelfahrt Christi mehr ein Beweis der Allmacht für die Spendung des Himmelsbrotes als ein Hinweis auf die vergeistigte Beschaffenheit der Eucharistie. Vers 64 ist verständlich und recht erklärt, in seiner wahren Beziehung zur vorausgehenden Rede erfasst.

Es kann somit über Cyrills Auffassung vom Gegenstand der Rede bei Joh. 6 nicht der geringste Zweifel obwalten. Er erblickt von Anfang an die Eucharistie als den von Jesus dargelegten Gegenstand.

2. Anlage der Rede bei Joh. 6 nach Cyrill. a) Er äussert sich darüber mehr allgemein, einmal zu Vers 35[3]), wo er

---

[1]) ‚Αἷμα γάρ ἐστιν οὐχ ἑνὸς τῶν τυχόντων ἁπλῶς, ἀλλ' αὐτῆς τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς'.

[2]) Siehe S. 109 f.

[3]) Siehe S. 98.

sagt, der Herr pflege tiefe Geheimnisse zuerst rätselhaft und nicht gar deutlich vorzubringen, sie dann jenen, welche ihn nicht verstehen, klar zu machen und sie zuletzt in vollkommen verständlicher Weise zu enthüllen. So verfahre Jesus auch in der eucharistischen Rede. Allmählich, stufenweise also entwickelt der Herr nach Cyrill sein Geheimnis. Einen weiteren Einblick in seine Auffassung von der Anlage unserer Rede gewährt er uns zu Joh. 6, 67[1]), wo er bezüglich des Gegenstandes der Rede sagt: „Da Christus ein göttliches und grosses Geheimnis erklärte und durch verschiedene Betrachtungen (*διὰ ποικίλων θεωρημάτων*) verständlich machte und nun, nachdem der Vorhang des Tempels beinahe weggezogen war, das innere Gezelt enthüllte, stossen die Zuhörer eine so weise und himmlische Rede voll Überdruss zurück.“ Cyrill erblickt in der eucharistische Rede den Vorzug des „Anschaulichen“. Diese ‚*θεωρήματα*‘ bestehen nach Cyrill gewiss in der Hinlenkung auf anschauliche Gegenstände, welche den Gegenstand der Rede selbst illustrieren sollen, also auf die „irdische Speise“ (V. 27), auf das „Manna“ (V. 35, 48—50, 56)[2]).

b) Auf diesen stufenweisen Gang der Rede Jesu macht Cyrill aber auch da aufmerksam, wo des Herrn Darlegung wirklich eine deutlichere Sprechweise erkennen lässt. So erscheint ihm das Sprechen Christi über die Eucharistie im Verse 27 als ein ‚*ὑπαινίσσεσθαι*‘, welches im Folgenden in eine klarere Sprache (‚*γυμνότερον*‘) übergehen wird; im Verse 35 redet sodann der Herr ‚*γυμνότερον*‘; von Vers 48 an spricht er offen (‚*ἀκατακαλύπτως*‘), aber noch nicht vollkommen klar; denn so redet er erst mit Vers 51 und 52a (nach der Vulg.): ‚*διαῤῥήδην καὶ οὐ κεκαλυμμένως.*‘

Cyrills Auffassung von der Anlage der eucharistischen Rede ist im allgemeinen eine richtige. Denn er erkennt genau ihre beiden charakteristischen Züge, d. i. den anschaulichen und stufenweisen Lehrgang, welchen Christus einhält. Aber, worin der eigentliche Fortschritt zu immer grösserer Klarheit liegt, das hat Cyrill nicht ganz scharf erfasst, oder was wohl richtiger an-

---

1) Im Komm. zu Joh.; bei Migne P. gr. LXXIII, p. 609.

2) Treffend vergleicht Cyrill die Methode des Herrn, stufenweise zu erklären, mit dem Gang durch den alttestamentlichen Tempel, zu dessen Allerheiligsten man nach und nach, nach Durchschreiten der Vorhöfe und des Heiligen und nach dem Wegziehen des Vorhangs gelangen kann.

zunehmen ist, wollte sich darüber nicht scharf äussern. Nach ihm liegt nämlich der dreifache Fortschritt einfach im dreimaligen Ausspruch des Herrn: „Ich bin das Brot des Lebens“ [1]), womit immer ein Hinweis auf das vorbildliche Manna verbunden ist. Doch wird mit jenem Ausspruch nur der Beginn einer neuen Stufe, d. h. einer deutlicheren Redeweise angezeigt, und erst die sich anschliessenden Worte enthüllen klarer das Geheimnis. Nur insofern liegt auch in der einfachen Wiederholung der Worte: „Ich bin das Brot des Lebens“, eine Steigerung der Deutlichkeit, als die Juden darüber murrten und der Herr trotzdem nichts davon zurücknimmt, sondern bei seinem Ausspruche stehen bleibt. Also will er seine Worte so, wie er sie ausspricht, d. h. wörtlich verstanden wissen [2]). Da aber jener Ausspruch aus dem folgenden Zusammenhang nicht gerissen werden kann, besagt er nur den Eintritt einer neuen Stufe [3]).

B. Citate aus Joh. 6.

Auch bei gelegentlichen Äusserungen über Joh. 6 hält Cyrill durchaus an seiner im Kommentar ausgesprochenen Auffassung fest. Die zahlreichen Citate, welche keinen bedeutenderen Vers aus der Rede vom Himmelsbrot vermissen lassen, erklären dieselbe konsequent von der Eucharistie. Sie bestätigen somit die Auffassung, welche Cyrill von Joh. 6 in seinem Kommentar vertreten hat, ergänzen auch diesen durch deutlichere Erklärung des 27. Verses und fügen einige von Cyrill bisher noch nicht berührte Momente über die Eucharistie bei, sodass sein Zeugnis für die kirchliche Lehre von derselben, das er aus Joh. 6 schöpft, sich über alle wesentlichen Punkte erstreckt. Wir erachten eine ausführliche Darstellung der Citate mit Ausnahme von einigen für überflüssig, werden darum nur kurz auf sie hinweisen.

1. Den Vers 27, welchen Cyrill im Kommentar in mehr

---

1) Resp. „panis vivus“ (V. 51).

2) Vgl. S. 47 f.

3) Der Kommentar Cyrills zu Joh. 6 zeichnet sich zwar nicht durch stilistische Schönheit, wohl aber durch geistige Tiefe und durch eine kräftige Sprache aus. Cyrill lässt auch in ihm seine staunenswerte Vertrautheit mit der Schrift erkennen, welche er schlagfertig und passend zur Begründung und Widerlegung anwendet. In origineller Weise hebt er die Beziehung zwischen Vorbild und Verwirklichung hervor. (Vgl seine Erwägung über das vorbildliche Manna, S. 96, Note 1).

allgemeinen, wenn auch verständlichen Worten von der Eucharistie auffasste, erklärt er nun ausdrücklich von derselben, indem er sagt: „Bemüht euch nicht um die vergängliche Speise, sondern um jene, welche für das ewige Leben bleibt, die der Menschensohn euch geben wird. Denn diesen hat der Vater besiegelt, der Gott. Der Menschensohn hat die für das ewige Leben dauernde Speise gegeben, natürlich sein Fleisch. Denn es ist belebend. Sollte Gott auch nicht durch sein eigenes Fleisch beleben können, der doch in allem Gott dem Vater gleich ist?" (De rect. Fid. ad Reg.)[1]).

2) Den „ἄρτος τῆς ζωῆς" fasst der Alexandriner in der Erklärung der citierten Verse 33 und 35 ebenfalls von der Eucharistie. Jenes Brot ist Christus, welcher im Osterlamme vorgebildet war und in der „mystischen Eulogie", die uns belebt, geschlachtet wird[2]); es ist die „Eulogie", welche nur den Getauften gestattet ist[3]); es ist Christus als „Opfer für Gott" und Speise für uns[4]); es ist Christus als Speise, welche in seinem Fleische im Unterschied von seinen Lehren besteht. Cyrill sagt nämlich: „Speise ist Christus, das lebendige Brot, welches vom Himmel herabgestiegen ist und der Welt Leben gibt; er ernährt uns aber sowohl mit seinem eigenen Fleische, zur Unsterblichkeit uns umgestaltend, als auch mit seinen evangelischen Lehren: Denn nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Worte Gottes (Luk. 4, 4)" (In Is. l. 5, t. 6)[5]). Das Citat ist von Wichtigkeit. Denn zum Beweis der Eucharistie citiert Cyrill Joh. 6, zum Beweis der rein geistigen Speise „der Lehren" aber eine andere Stelle. Daraus geht hervor, dass er jenes Kapitel nur von der Eucharistie und nicht von einer figürlichen Speise auffasst[6]). Dieser Behauptung widerspricht auch folgende Stelle nicht: „Christus, unser Herr, ernährt uns, nicht, indem er uns, wie einst den Israeliten, irdisches Manna sendet, sondern sich selbst ansiedelt (ἐνοικίζων)

1) Migne, T. 76, p. 1288 f.

2) Komm. in Luk., zu 22, 14 ff. (Migne 72, 905).

3) De ador. in Spir. et Verit. l. 12 (Migne 68, 800).

4) Glaph. in Lev., 2 (Migne 69, 541).

5) Migne 70, 1428.

6) Eine ähnliche Stelle findet sich auch de ador. in Spir. et Verit. l. 9 (Migne 68, 611), wo Cyrill die ‚μέθεξις Πνεύματος' und die ‚ἁγία τράπεζα Χριστοῦ' als Quellen des Lebens bezeichnet. Letztere, womit zweifellos die Eucharistie gemeint ist, wird mit Joh. 6, 35. 33 begründet.

in den Herzen der Gläubigen durch den hl. Geist. Sagte er doch zu den Juden: . . . Ich bin das Brot des Lebens. Als belebendes Brot hat man sich ihn aber auch auf eine andere Weise (ἑτέρως) noch zu denken, nämlich in einer geheimnisvolleren Weise" (Glaph. in Gen., 7, de Aser)[1]. Cyrill fasst hier allerdings das Brot des Lebens zunächst figürlich, von der Gnade, wie in den „Glaphyra" überhaupt die Allegorie vorherrscht. Aber er deutet, gleichsam um ein Missverständnis bezüglich seiner Auffassung zu verhüten, den eigentlichen Sinn an. Denn die andere, geheimnisvollere Weise, in welcher Jesus unser Brot wird, ist in diesem Zusammenhang keine andere als die sakramentale. Letztere Auffassung vom Lebensbrot entspricht aber nach Cyrills Kommentar dem eigentlichen Sinn des Ausspruchs: Ich bin das Brot des Lebens.

3. Auch die Verse 51 ff. erklärt Cyrill, so oft er sie citiert, von der Eucharistie. Mit Beziehung auf Joh. 6, 54 spricht er von ihr als dem Sakrament des neuen Bundes[2]; Christus wird in ihr nach V. 47—58 zum wahren Osterlamme und zum wahren Himmelsbrote, dessen Genuss uns vor dem Untergange rettet[3]; er nennt das belebende Fleisch und Blut Christi die „mystischen Eulogien", die uns aus der Feier des „unblutigen Opfers" erwachsen, zu deren Genuss wir nach Joh. 6, 54 hinzutreten sollen[4], die uns „belebende Eulogie" nach V. 33, 35, 52, 57[5], die „mystische Eulogie", durch deren Empfang wir nach V. 55 das Leben Christi in uns aufnehmen[6] und den Tod besiegen[7]. Das heilige Fleisch und Blut Christi, dessen Genuss uns nach V. 47—54 mit Leben erfüllt, wird hergestellt durch die Verwandlung der vorliegenden Gaben[8]. Die

1) Migne 69, 368.

2) Glaph. in Ex. 1, de vis. Moys. in rub. (Migne 69, 416).

3) Adv. Nest. 4, 5 (Migne 76, 196 f.).

4) Ep. 17 (al. 15; Migne 77, 113).

5) Apologet. pro XII Cap. c. Orient. (Migne 76, 373).

6) In Joh. Ev. 7 u. 8 Fragm. (Migne 74, 20).

7) De ador. in Spir. et Verit. 2 (Migne 68, 261).

8) Komment. in Luk. zu 22, 19 (Migne 72, 909 ff.). Noch sind anzuführen: Ep. 55 (al. 57; Migne 77, 316), Hom. 10 zu Ps. 110, 5 (Migne 77, 1021), Dialog. c. Nest. (Migne 76, 252 f.), wo die Verse 54, 57—59 von der Eucharistie, deren Empfang uns belebt, erklärt werden; endlich noch De incarn. Unig. (Migne 75, 1242), wo die einheitliche Auffassung Cyrills von der Rede deutlich hervortritt, indem er einerseits die Verse 31—58 zur Begründung des

Vereinigung mit Christus nach den Worten: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" hat man sich endlich nicht als eine rein geistige zu denken, sondern als eine physische Teilnahme an ihm, in welcher man „körperlich" (*σωματικῶς*) geeinigt wird mit dem Leibe des absoluten Lebens, wie es auch Christus V. 54 f. sagt[1]).

4. Den Vers 64 endlich erklärt Cyrill auch da, wo er gelegentlich auf ihn zu sprechen kommt, ganz richtig. Er bezieht ihn auf die vorausgegangene Rede, indem er Jesum damit eben seine Rede „verteidigen" lässt, da er sein Fleisch als göttliches Fleisch betont[2]).

Der Hauptgewinn aus den gelegentlichen Erklärungen zu Joh. 6 liegt für uns darin, dass durch dieselben die streng einheitliche Auffassung Cyrills von der Rede jenes Kapitels vollauf bestätigt wird. Diese Bestätigung ist eine um so nachdrücklichere, als sogar Cyrill die rein geistige Speise der Seele von der realen, eucharistischen, welche Joh. 6 dargestellt wird, genau unterscheidet.

Cyrills Exegese zur eucharistischen Rede hat für die Erklärung, welche wir zu derselben gaben (S. § 5 u. 6), eine ganz besondere und unter allen Vätern einzige Bedeutung. Denn er steht in der gesamten patristischen Literatur als der einzige da, welcher in voller Klarheit, mit scharfem Blick auf die Sache, seiner Auffassung von der ganzen Rede bei Joh. 6 Ausdruck verleiht. Die Eucharistie ist ihm die einzige Speise, über welche Jesus in diesem Kapitel spricht, das Geheimnis, welches der Herr anschaulich darlegt, zu dessen vollen Entfaltung er von Stufe zu Stufe emporschreitet. Somit erhält unsere Exegese über Inhalt und Form der Rede vom „wahren Himmelsbrot" besonders durch die Erklärung Cyrills von Alexandrien, eines der grössten Kenner und tiefsten Erforscher der hl. Schrift, eine willkommene, durchaus feste Stütze.

---

eucharistischen Genusses Jesu anführt, und andrerseits diesen Genuss vom ‚*μεταλαχεῖν ἁγίου Πνεύματος*' d. i. der Gnade unterscheidet.

1) ‚*οὐ κατὰ σχέσιν τινὰ μόνην τὴν ἐν διαθέσει νοουμένην ἐν ἡμῖν ἔσεσθαί φησιν ὁ Χριστός, ἀλλὰ καὶ κατὰ μέθεξιν φυσικήν. . . διὰ τῆς μεταλήψεως τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ τιμίου αἵματος αὐτὸς μὲν ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς δ' αὖ ἐν αὐτῷ συνενούμεθα*' (In Joh. Ev. l. 10, 2, Migne 74, 341 f.).

2) In Joh. Ev. l. 11, 9 (Migne 74, 528). Ganz die gleiche Auffassung von V. 64 ist ausgesprochen adv. Nest. l. 4, 3—5 (Migne 76, 189 f.).

Schlusswort.

Wir sind am Ende unserer Untersuchung über die patristische Literatur bis Konstantin mit Einschluss der alexandrinischen Schule angelangt. Wir haben die bezeichnete Literatur sorgfältig durchforscht und, was über Joh. 6 zu finden war, dargestellt und geprüft. Es bedarf nun eines weiteren umfassenden Rückblickes nicht, da wir immer beim einzelnen Erklärer dessen Auffassung von Joh. 6 konstatiert haben. Es sei hier nur das Resultat unserer Untersuchung festgestellt. Dies aber ist folgendes:

Die Exegese, welche die aufblühende patristische Literaturperiode und die alexandrinische Schule im besonderen von Joh. 6 gibt, stimmt

a) mit der Erklärung der katholischen Exegeten, welche V. 51b ff. von der Eucharistie auffassen, vollkommen überein, bietet also der Erklärung von einer bloss figürlichen Speise keine Stütze.

b) Sie tritt sogar für jene Auslegung ein, welche den Herrn in der ganzen Rede nur von der Eucharistie handeln lässt. Den hervorragendsten Vertreter dieser Auffassung haben wir in Cyrillus von Alexandrien, welcher Joh. 6 kommentiert hat. Die übrigen Väter und Kirchenschriftsteller, welche meist nur gelegentlich auf jenes Kapitel zu sprechen kommen, gebrauchen die Verse vor und nach 51b unterschiedslos, zur Erklärung oder zum Beweise der Eucharistie.

AUG 21 '53

JAN 28 1972

